STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG G. E. von GRVNEBAVM

XXXIII

R. M. FRANK. — *Several fundamental assumptions of the Baṣra School of the Mu'tazila*..... 5
H. R. IDRIS. — *L'aube du mālikisme ifrīqiyen*..... 19
A. M. TURKI. — *La vénération pour Mālik et la physionomie du mālikisme andalou*..... 41
F. JADAANE. — *La philosophie de Sijistānī*..... 67
D. AYALON. — *The great Yāsa of Chingiz Khān. A reexamination*..... 97
J. SUBLET. — *La peste prise aux rêts de la jurisprudence*... 141
G.-H. BOUSQUET. — *Goethe et l'Islâm*..... 151

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Californiensi quae in urbe Angelorum in lucem prodüt

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS
MCMLXXI

Les *Studia Islamica* ont été fondés en 1953 par les Professeurs Robert BRUNSCHVIG et Joseph SCHACHT (décédé en 1969).

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée au prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue Général de Gaulle, 92-Vanves (France), or to Prof. G. E. von GRUNEBAUM, Near Eastern Center, U.C.L.A., 405 Hilgard Av., Los Angeles, Calif., 90024 (U.S.A.).

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Studia Islamica was created in 1953 by Prof. Robert BRUNSCHVIG and Prof. Joseph SCHACHT (deceased in 1969).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue Général de Gaulle, 92-Vanves (France), ou au Prof. G. E. von GRUNEBAUM, Near Eastern Center, U.C.L.A., 405 Hilgard Av., Los Angeles, Calif., 90024 (U.S.A.).

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG G. E. von GRVNEBAVM

XXXIII

R. M. FRANK. — *Several fundamental assumptions of the Baṣra School of the Mu'tazila* 5

H. R. IDRIS. — *L'aube du mālikisme ifrīqiyen* 19

A. M. TURKI. — *La vénération pour Mālik et la physionomie du mālikisme andalou* 41

F. JADAANE. — *La philosophie de Sijistānī* 67

D. AYALON. — *The great Yāsa of Chingiz Khān. A reexamination* 97

J. SUBLET. — *La peste prise aux rêts de la jurisprudence* ... 141

G.-H. BOUSQUET. — *Goethe et l'Islâm* 151

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C. N. R. S. dicitur necnon Vniuersitate Californiensi quae in urbe Angelorum in lucem prodüt

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE

PARIS

MCMLXXI

SEVERAL FUNDAMENTAL ASSUMPTIONS OF THE BAṢRA SCHOOL OF THE MU'TAZILA

In an excellent article recently published, M. G. Vajda makes the following remark: "L'existence d'une conscience morale universelle était pour des théologiens comme 'Abd al-Ǧabbâr une évidence irréfragable et ne pouvait aucunement faire problème." (1) The reality, indeed, of universally binding moral principles that are known to all men is one of the primary ordering or operative assumptions on which the Baṣra School of the Mu'tazila based the entire of their theology. What I propose to do here is to examine in outline and very briefly where and how this assumption fits into the system, for although the fact of such universal moral consciousness is taken as given, it is not given simply, but complexly understood in terms of the nature of man and the nature of God. For the sake of convenience I have taken nearly all of the material for the following exposition from the *Muġnî* of the Qâḍî 'Abd al-Ǧabbâr, but treated thus in abstract the outline is valid for the school, at least from the time of al-Ǧubbâ'î. Again, attempting to maintain both brevity and unity of focus I have omitted several problems in what follows or mentioned them only by way of allusion but I hope that with this the matter will be nowhere muddled.

(1) "De l'universalité de la loi morale selon Yûsuf al-Baṣîr", *REJ* 128 (1969), p. 176.

Life is defined in terms of perception: the living being is perceiving or sentient *(al-ḥayy=al-mudrik)* and it is perception that distinguishes the living being from the non-living. (1) This implies a fundamental outward orientation of the living being, an orientation towards the world and some form of action. (2) Knowledge *('ilm)* for the Mu'tazila is a knowing of objects. It is a grasp of and conviction about the being, character, states, situations, and circumstances of things and events; (3) and intelligence *('aql)*, consisting in an accumulated aggregate of universally common knowledge, whose perfection *(kamâl)* is attained in mature experience (4), is directed essen-

(1) Cf. *M(ugnî)* 13, p. 239, 19, p. 240, 2;11, p. 335, 13 ff.; 16, 43, 1 f., *et alibi.* The living being is strictly conceived as a structured unity of material parts (cf. esp. *M* 11, pp. 327-338, 348-352, 357 f., and 367-70); it is not identified with any single component, whether a material organ, "spirit", or what ever else (cf. generally *ibid.*, pp. 312-367). On the strictness with which the living individual is identified with the specific material parts that constitute his being, cf. e. g., *ibid.*, p. 467. "Desire" *(šahwa)* which directs the creatures perception towards its objects (cf. *ibid.*, pp. 72 ff.) is here assumed.

(2) In discussing the minimal conditions for the being of sentient being *(ibid.)*, the Qâḍî notes that perception without an object would be pointless (*'abaṯ*, and so inconceivable since God would not perform a useless act; see below) and suggests that as a minimum the living creature might have only some material part *(ba'ḍ)* or some accident inherent in such a part as the sole object of its perception. This, however, in no way vitiates the thesis that perception and thereby life is primarily oriented towards the world and defines a stance towards objects as actual or potential objects of action. The difference between this and the position of the Aristotelian and Platonic traditions is clear enough.

(3) Knowledge *('ilm)* is generally taken by Abû Hâšim and his followers as a conviction *(i'tiqâd)* that entails a secure sense of certainty *(yaqlaḍî sukûna n-nafs;* cf. generally *M* 12, 13 ff., and concerning *sukûn an-nafs, ibid.*, 106 ff. and 199-204); it is a conviction that the thing is as it really is (*'alà mâ huwa bihî;* cf. e. g., *M* 11, p. 5, 6; p. 70, 11; 12, p. 13, *ult.*; and 15, p. 111, 11 f.). Cf. also J. van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Aḍudaddîn al-Îcî* (Wiesbaden, 1966), pp. 71 ff. God's knowledge too the school seems to have conceived as a knowing of objects (cf. my comments in *le Muséon* 82 (1969) pp. 465-468); the matter is important and needs serious and detailed investigation.

(4) Intelligence *('aql)* (which belongs ontologically to the category of conviction —cf. *Šarḥ al-'uṣûl al-ḫamsa*, ed. A. Ousman, Cairo, 1965/1384, p. 90) is defined generally as a sum or aggregate *(ǧumla)* of specific knowledge *('ulûm maḫṣûṣa*— though not *bit-tafṣîl)*, both intuitive (including the knowledge of common perceptibles, cf. *M* 11, p. 380, 11 ff., and the basic moral principles, cf. *ibid.*, pp. 198 f. and 384 ff.) and acquired, which forms the basis for inquiry, reasoning, judgement, and action. It is, in short, *al-'ilm bi-ǧumal al-'a'yân wal-'awṣâf wal-'aḥkâm*

tially and primarily towards action (1), specifically towards those actions which are morally good and best in terms of achieving benefit and well-being and avoiding harm. (2)

Besides intelligence: man is also endowed by God with an autonomous power of efficient causality *(qudra)* by which he is, within given limits and under specific conditions, the originating author of his own acts, for by virtue of his autonomous power of efficient causality he has within himself, as a quality of his own being, the ground of the possibility of his acts. It can be said, therefore, that man "by nature" (constitutionally) is an autonomous agent who seeks his own good through action.

In order to maintain the integrity of man's autonomy as a moral agent, the Mu'tazila assume that he is endowed with a native capacity to discover and know what is good and what is evil in the realm of human activity. That is, in the maturity or full actuality of his intelligence *(kamâl 'aqlihi)* he is given the general moral principles through which, on the basis of other general and specific knowledge, he may rationally determine the good or evil of specific actions. In sum, then, man is conceived as having an innate desire to seek his own good, an innate power to act, and an innate understanding of the fundamental criteria of good and evil. It is the "natural" desire to discover and achieve what is best for his own action that, manifesting itself as an anxiety or fearful concern *(ḫauf)* to avoid what may be only apparently beneficial and discover what is ultimately and most truly beneficial to do, that the Mu'tazila consider the foundation and essence of "the obligation

(*M* 15, p. 25, 7 f.). Cf. *M* 11, pp. 375, 17 ff., p. 379, 13 ff., *et alibi pass.* On the etymology, cf. al-Aš'arî, *Maqâlât al-Islâmîyîn* (ed. Ritter, Istanbul, 1929-30) pp. 480 f. and 526, *M* 5, pp. 226 f., 11, pp. 386 f., and 12, pp. 16 f. It is because of intelligence that man's knowledge of the perceptibles differs from that of animals; cf. *M* 12, p. 161.

(1) *'Aql* is specifically defined (*M* 11, 375 *et alibi*) not in terms of action in general but in the context of the *taklîf* since beings lacking intelligence (sc. animals, children, the insane, etc.) are not subject to *taklîf* (cf. e. g., *M* 12, pp. 297 f., 14, pp. 298 and 444 f.). On this matter see below.

(2) *Al-intifâ'* and *al-manfa'a* are defined in terms of pleasure *(iltiḏâḏ)* and happiness *(surûr)*; cf. *M* 11, pp. 78-84 and *Šarḥ al-'uṣûl al-ḫamsa*, p. 80.

to enquire" *(wuǧûb an-naẓar)* into the nature and ground of being in general. Because of his concern for his own well-being the individual must enquire into how he may fare well and avoid what he fears and so also, on the basis of his immediate understanding of good and evil and out of concern for his well-being, he is drawn to an ultimate concern which is to know the ultimate conditions of his being. (1) This initial state of anxiety is inalienable from one who has intelligence. (2) From this perspective, then, man is viewed as having an inalienable orientation towards God, as the source of his being and the locus of his ultimate good. (3)

The good of action—what is good to do or to be sought through action (4)—is measured in terms of the good of man as a knowing, creative agent, i.e., of the individual person who projects and effects his own weal or woe through his autonomous power of efficient causality. The context of human action, the world, is most particularly characterized by the presence of others; it is a context of a plurality of free knowing agents, each of whom seeks his own good in action and interaction. The fact and sense of well-being are had, thus, within the context of the presence and action of other free intelligent agents and are variously dependent upon them as also the action of each individual is, in diverse ways and degrees, mutually conditioned by and dependent upon that of others. Within this inter-subjective context of action, in which each individual seeks naturally his own well-being, intelligence has an immediate intuition of the fundamental principles of moral good and evil,

(1) *M* 12, p. 366, 3 ff.

(2) Intelligence knows intuitively the (moral) necessity of avoiding harm and in the absence of a true and authentic feeling of certitude *(sukûn an-nafs)* doubt and the occurence of anxiety are inevitable (cf. *M* 15, p. 352, ult. f. and 12, p. 195, 8 ff., and generally *ibid.*, pp. 358 ff. (esp. 361 f.), 430-433 *et alibi*). That intelligence is bound, through its grasp of basic moral principles, to the *taklîf* is not of concern in the immediate context but will be taken up later.

(3) God is, in a real sense, the ultimate and true object of the innate "obligation to enquire" but He is not the "ben de l'intelletto" as conceived by the Patristic or Scholastic traditions since knowledge is differently conceived and the good does not lie in contemplation.

(4) Action *(fi'l)* here equally includes interior and exterior acts *(af'âl al-qulûb* and *af'âl al-ǧawâriḥ)*.

including that of moral obligation in terms of the intrinsic "right" of other autonomous agents each to seek his own well-being. It knows intuitively those types of action that are blameworthy: the evil *(al-qabîḥ)*, whose performance is blameworthy and the obligatory *(al-wâgib)* whose omission is blameworthy, as also of the good (*al-ḥasan*, which may be done simply for its own sake) (1), the merely permissible *(al-mubâḥ)*, etc.

Since sense experience is the apparent foundation of all knowledge (2), it would seem that the basis of moral judgements is experience within the intersubjective context of the human world. (3) Quite to the contrary, however, the knowledge of the general principles of the evil and the obligatory, of the praiseworthy and blameworthy in human acts, depends not on the experience of association with intelligent men *(muḫâlaṭat al-'uqalâ')* but is given directly in an immediate intuition of the intelligence. (4) Though somehow inseparable from the intersubjective context, these principles are neither derived

(1) The criteria of these classifications of acts as discussed in pt. 6 of the *Muġnî* are given in some detail, with translations of important passages in the article of Vajda cited above. That the good *(al-ḥasan)* may be done simply for its own sake is extremely important within the Mu'tazilite system as is noted by the Qâḍî (*M* 6/1, p. 210, 4) in a passage that is translated and discussed by Vajda (*op. cit.*, 179 f.). The central importance of the first argument given by 'Abd al-Ǧabbâr is that without this thesis one must hold either that God cannot act at all or that He must act by the necessity of His nature and can act only according to that necessity. It is directed, thus, primarily against the philosophers who, as so often, are referred to as *al-mulḥida* (line 12). The Mu'tazila, not altogether without reason, see a parallel implication in the Aš'arite thesis that God is *murîd li-nafsihi*.

(2) Cf. e. g., *M* 12, p. 58, 4-5 and also pp. 59 ff. and 161-163.

(3) Cf. *M* 16, p. 299, 17-19.

(4) Cf. *M* 11, pp. 483 f. The universal principles of moral judgement belong by direct intuition to the maturity of the intelligence *(kamâl al-'aql)* and are thus known necessarily *(bi-ḍṭirâr)* by all intelligent men; *ibid.*, 198 f. (Generally cf. concerning *al-qabâ'iḥ al-'aqliya*, *M* 14, pp. 154 ff., *al-wâǧibât al-'aqlîya*, pp. 161 ff., and *al-muḥassanât al-'aqlîya*, pp. 171 ff.) Thus the classical kalâm of the Baṣra school of the Mu'tazila conceives, in its own way, the possibility of a kind of *solitarius autodidactus*, as through the knowledge of these principles, the other innate data of intelligence and the process of reasoning, human understanding will (or can) by its own autonomous efforts attain a knowledge of God and the principles of the revelation *(see below)*.

from it nor given by it as such. Rather, they are an intrinsic constituent of intelligence and, as such, in some way an essential property of the autonomous agent, in that his autonomy and freedom do not lie exclusively in the power of efficient causality but are correlated also to his knowing of his act and his judgement of the secondary aspect *(waǧh)* (1) that may qualify it as morally good or evil. (2) This is of central importance to the whole complex of the Mu'tazilite position. As the original, ontological possibility of action *(ṣiḥḥat al-fi'l)* is grounded in the power of efficient causality *(qudra)* (3) which is an attribute of the human agent, at the disposal of his intention *(qaṣd)* and free choice *(iḫtiyâr)*, so that he is truly an autonomous agent, so the knowledge and judgement of the acts whose possibility lies within his power of efficient causality are also his as an attribute that belongs to him properly as a human individual, so that he is truly responsible as an autonomous agent.

Knowledge and the understanding of the universal moral principles are taken together with the power of efficient causality as essential characteristics or attributes of the autonomous agent (whether man, in whom they are contingent attributes or God, who is knowing and *qâdir* by His very being, which

(1) The *waǧh* of an action is understood as analogous to the "state" *(ḥâl)* of a corporeal being; cf. *M* 8, p. 74; 11, p. 267, 13-15; p. 270, 1-3; p. 169, 18 ff.; 14, p. 22, 3-10, and pp. 242 f. and also p. 11, n. 2; and on the *ḥâl*, cf. my article, "Abû Hâšim's theory of 'States'" in the *Acts of the Fourth Congress of Arabic and Islamic Studies.*

(2) The correlation of these two is particularly clear in the thesis of the necessity of both *tamkîn* and *'aql* for the validity of the *takllf* (cf. *M* 11, pp. 371 ff. *et alibi pass.*). In terms of the present context, man is given as *mukallaf*, i. e., *ḥayy qâdir 'âlim murîd.* I assume of course the usual conditions of *at-taḫliya, salâmat al-binya*, etc.

(3) N. b. that action *(fi'l)* involves a true production of being *('îǧâd, 'iḥdâṯ)* so that the ontological possibility of action entails (limited, to be sure, for the human agent who is not *qâdir li-nafsihi)* the possibility of being as such. It is in the last analysis because of their complete rejection of this thesis while trying nevertheless to describe a "created" (i. e., ultimately contingent) universe that Avicenna and the *falâsifa* could only conceive a completely determinis tic universe.

is eternal and necessary). (1) The principles of moral judgement are, in this way, coeval with mind and prior to action. Mind judges the act in its possibility, prior to its realisation or non-realisation; the act is known and judged as good, wrong, obligatory, or whatever, in the immediate but not yet determinate possibility of its being done or left undone. The universal moral principles are given, as it were, already with the possibility of action in general; not with the acts as pure possibles *(maqdûrât)* grounded in the power of efficient causality (2), but in the being of the autonomous agent *(al-fâ'il al-qâdir)*, in accordance with whose "necessary knowledge" (3) the possibles must be judged in the concrete particularity of their immediate possibility. The agent knows by an innate and necessary knowledge that injustice *(ẓulm)* is wrong, that to express gratitude to one who has freely bestowed a favor *(šukr al-mun'im)* is obligatory, and that to direct a wayfarer *('irsâl aḍ-ḍâll)* is good. These specific qualifications can be

(1) Though following the common use of the language as defined by the philologists *(ahl al-luġa)* the formal definition of man is normally given in terms of his being a material or corporeal composite *(ǧumla)* or individual *(šaḫṣ)* having a unique configuration (cf. e. g., *M* 7, p. 13, 8 and generally *M* 11, pp. 358 ff., and for the beginnings of the school, al-Aš'arî's *Maqâlât*, p. 329, 9-12), he is nonetheless conceived as "essentially" *ḥayy qâdir* (cf. e. g., *M* 11, p. 312, 4-5, p. 345, 3, and p. 358, 18). Intelligence and the knowledge of the characteristics of acts *('aḥwâl al-'af'âl, 'aḥkâm al-'af'âl)* are seen generally as necessary specifically in terms of the *taklîf*, as the latter is entailed by the former (see below; though the *taklîf* does not, as such, add to an act any quality that it does not have anyway, cf. e. g., *M* 11, p. 503), but even so, intelligence is inalienably linked to the real nature of man, for it is intelligence that distinguishes him from dumb animals (*al-bahâ'im;* cf. *M* 14, p. 116, 4 ff. and p. 7, n. 1 above).

(2) *Qudra* grounds the sheer possibility of being *(wuǧûd, ḥudûṯ)*, while the moral qualification *(ṣifa* or *ḥukm;* note that the latter term is not restricted to this use and need not imply any kind of extrinsic "judgement") of the act depends upon the manner (*waǧh;* cf. p. 10, n. 1) or circumstantial state *(ḥâl)* of its occurrence. (Note that the act of willing is an act: *fi'l*). The *waǧh* (or *ḥâl*) is not bound to the essential nature (or ontological category: *ǧins*) of the act and so is not entailed in its being as such, but on the contrary is a secondary or accidental qualification *(ṣifa zâ'ida);* cf. e. g., *M* 14, p. 242, 16 ff., 8, p. 171, 12 ff., 11, p. 529, 9 ff., *et alibi*. It depends fundamentally on the knowing intention of the agent, so that moral qualification is entailed in every conscious act of the knowing agent; cf. e. g., *M* 11, p. 63, 9 ff.; 6/2, p. 338, 8 f., and generally 6/1, pp. 70 ff.

(3) We may conveniently take "necessity" here doubly, both of man's *'ilm ḍarûrî* and of God's eternal knowledge (on which see below).

seen as determined by the nature of the autonomous agent in terms of the intersubjective context of activity. More than this, however, the agent alone, simply through his being a knowing agent *(qâdir 'âlim)* constitutes a "moral situation"; i.e., because he is a knowing agent, he can have no act that is without some moral qualification. (1) He knows by a necessary knowledge that the pointless act *(al-'abaṯ)* is morally wrong. (2) Thus it is that before the gratuitous initiation of creation, God knew the moral qualifications of His possible acts. (3)

Man is not a necessary being nor is any aspect of his being, strictly speaking, necessary. God, indeed, could have remained forever inactive, creating nothing. (4) Creating man, He need not have created him as he is; i.e., as an intelligent, autonomous agent. (5) Nonetheless, though created by an altogether gratuitous act of God *(tafaḍḍulan)*, man stands as a kind of absolute in the quasi-unconditionality of the created actuality in which he *is* and exists as a knowing, autonomous agent. God eternally knows the universal moral principles that determine what is good and what is wrong and though He can suffer no diminishment and can derive no benefit, God's actions are yet subject to praise and blame under the same universal conditions as are those of men. (6) Furthermore, having created man, God enters into an intersubjective context with His creature. The relationships involved in this context (which are discussed in numerous contexts. especially those involving the *taklîf* and the relation of the *mukallaf* to the *mukallif*) are far from simple. What is most important from the standpoint of the present considerations is that albeit God enters this context as a knowing moral agent whose acts are subject to judgement under the same universal criteria as are man's, He remains altogether world-transcendent and essentially, therefore, apart from the immediate interhuman

(1) See the references at the end of n. 2, previous page.
(2) Cf. e. g., *M* 11, p. 64, 7 f., p. 191, 3-4, and 13, p. 126, 3-5.
(3) Cf. generally *M* 11, pp. 68 ff.
(4) Cf. *M* 11, p. 99, 5-9.
(5) Cf. *M* 11, p. 73, 8 ff. and 15, p. 64, 17-19.
(6) Cf. *M* 8, pp. 174 f., 11, p. 507, 2-6, *et alibi pass.;* v. also p. 14, n. 3.

context of action but, at the same time, nevertheless, dominates and determines that context entirely and absolutely in that, through His initial and continuing creation, He determines and produces all the elements of the world that are not directly subject to human causality. God is the creator of the living being, of his desire, and of his power of efficient causality; He is the creator of his knowledge of the perceptibles that he perceives (1), just as He is creator of all "necessary knowledge", both that which belongs to the mature intelligence *(kamâl al-'aql)* and is universally common to all intelligent men and that which is gained through specific experience and learning. (2) God is directly responsible, thus, for the basis of all motivation to action (3) and for the actuality of that which leads man to seek God, viz., the desire, knowledge, and fearful concern that impel man to seek the locus of his ultimate well-being (4), as also He furnishes the material evidence that will lead to the knowledge thus sought and the possibility of understanding them. (5) From the human standpoint, the knowledge of the universal principles of moral judgement is given in God's arbitrary and gratuitous act of creating the intelligence *('ikmâl al-'aql)* (6); and intelligence knows them in the context of the

(1) Cf. e. g., *M* 11, p. 495, 10-12; God can create directly *(ibtidâ'an)* a true and proper knowledge of perceptibles even in the absence of the normal modes of perception (sc. the senses) whereby the perceptibles are offered to understanding, as for example He can create a genuine knowledge of color in one who is blind (cf. e. g., *M* 5, p. 167, 12 f.).

(2) Cf. e. g., *M* 14, p. 128, 8 ff.; on the kinds of necessary knowledge, cf. *M* 8, p. 6, 10-12 and on the universality of what is known *fî kamâl al-'aql*, *M* 11, p. 328, 14 f., 16, p. 284, 12 f., and regarding what is only had *bil-'âda*, cf. e. g., *M* 15, pp. 353 f. and 16, pp. 27 f. See also p. 9, n. 4.

(3) The motive *(ad-dâ'î)* is the reason for which the act is performed (cf. *M* 15, p. 35, 7 f.) and as such is a state of the agent rather than of the object or act (cf. *M* 6/1, p. 187, 14); it is taken generally to be the "knowledge, conviction, or opinion" (cf. *M* 13, p. 91, 2 f., 8, p. 52, 14 f.) of the desired object as the agent is aware of his desire (cf. *M* 11, p. 119, 16 ff.). Vajda (*op. cit.*, p. 192, n. 3) notes the semantic parallelism between *ad-dâ'î* (and *aṣ-ṣârif*) and the terminology of Aristotle in the *Rhetoric* A, 5, but the parallelism, in the full context of the system is most likely, I should think, only verbal.

(4) Cf. *M* 11, p. 210, 5-11 and generally 12, pp. 386 ff.

(5) Cf. *M* 11, pp. 408 f., p. 142, 13 ff., 16, p. 289, 14 f., *et alibi.*

(6) The term *'âqil*, simply for semantic and etymological reasons, is not applied to God; cf. *M* 5, pp. 226 f. and 11, p. 386, 7-11.

world, whose creation is likewise gratuitous. In this created act of knowing, however, they are known as necessary, universal, irreducible, and underivable. It is upon this absolute and universal character of the fundamental principles that the Baṣra School bases its thesis of God's justice. (1)

The essential good and aim of human action, the basic nature of moral good and evil, arise as given in the nature of the autonomous, knowing, and intending agent. They are, as it were, given in the givenness of such agents. That God will to impose on man *(kallafa)* an obligation in fulfilment of which he is offered the reward of paradise beyond this life and failing which he is threatened with the pains of hell hereafter is considered a distinct act, separate from the initial creation of man: a gratuitous act done purely for the benefit of the creature. (2) God might have chosen to create man initially in the heavenly paradise, in which case there would have been no *taklîf*. (3) Since, however, He chose to create man as He did in this world, the *taklîf* is necessarily entailed in God's endowing man with intelligence, though it remains nonetheless secondary in that intelligence is its prior condition. (4) The created, intelligent agent is, thus, *mukallaf* by his very nature as intelligent and this original state of his being under conditioned moral obligation *(al-taklîf al-'aqlî)* constitutes a kind of "natural *taklîf*" arising directly from the being of the created intelligence and grounded ultimately in God's eternal knowing; in God's own nature, therefore.

Now this "natural *taklîf*" requires that the agent be rewarded

(1) Without the assertion of such universality, they feel, the thesis cannot be rationally supported in any form; cf. e. g., *M* 11, p. 60, 5 f.

(2) Cf. e. g., *M* 11, pp. 134 ff. (and for the "three manners of conferring benefit" mentioned there, v. *ibid.*, pp. 81 ff.) and pp. 184 ff.; see also p. 9, n. 1.

(3) On this question cf. *M* 11, pp. 71 f., pp. 518 f.; 14, pp. 137 f., *et alibi;* for the beginning of the school tradition, cf. also al-Aš'arî, *op. cit.*, p. 249, 1-3.

(4) Cf. *M* 11, p. 178, 14 ff., p. 298, 7 ff. (generally, pp. 297 ff.), and 13, p. 424, 10 ff. (though in some passages the matter may, for specific reasons, be viewed from the opposite side; cf. e. g., *M* 11, p. 68, 14 ff.). The gratuitous creation of the conditions renders the *taklîf* (and so also the reward: *ṯawâb*) morally obligatory on God; cf. *M* 14, p. 67, 17 ff. (read *ta'rîḍ* for *al-ta'wîḍ*, line 21), 13, pp. 419 f., and generally 11, p. 484 ff.

for certain acts, compensated for suffering, etc., even without God's specific command and prohibition (1), but since in actuality there must be specific rewards (and punishments) for specific actions and since intelligence alone gives only general and universal moral principles, there must be, in addition to the "natural *taklîf*", a further *taklîf* wherein God explicitly lays down and informs man of, the specific conditions of his obligations and potential rewards; i.e., the "natural *taklîf*" *(at-taklîf al-'aqlî*—or simply *al-'aql)* requires the revelation and the *šarî'a (at-taklîf as-sam'î)*. (2) Just as the creation of intelligence in man entails the "natural *taklîf*" it further requires because of the "natural *taklîf*" the imposition of the revealed *taklîf*. (3) Again here, although morally necessary on God's part, the revealed law is gratuitous, first in the gratuitous character of the original creation of the conditions from which its moral necessity arises (4) and secondly as the specific stipulations and rewards are in no wise necessarily determined. (5) Particular requirements and stipulations of the revealed law may vary according to the specific nature of the creature on whom they are imposed, as man differs from the angels (6); for men, the revelation normally requires language (7) and its details may be variable for different cultural traditions and times and places. (8)

Though the imposition of the *taklîf* is, in a true sense, ultimately arbitrary and gratuitous on God's part, He must (i.e., is morally bound) nonetheless impose it in accordance with the established nature of his creature and the world He has made. It must be a good in terms of the natural good of

(1) Cf. e. g., *M* 11, pp. 175 ff.
(2) Cf. e. g., *M* 15, p. 44, 12 ff.
(3) Cf. *M* 15, p. 114, 7-12.
(4) Cf. n. 2 above and *M* 12, 376 f.
(5) Cf. *M* 13, p. 187, 11 ff., 14, p. 91, 12 ff., *et pass.*
(6) Cf. *M* 11, p. 241, 12-17.
(7) Cf. *M* 5, p. 170, 11 ff.
(8) Cf. *M* 11, p. 394, 1 ff. and generally the treatment of the possibility and fact of the *nasḫ* in vol. 16, pp. 49 ff., and in terms of the present discussion, particularly pp. 84 ff.

the subject upon whom it is imposed. That is, since the good which is the natural aim of human action and the moral conditions of human activity are knowable by human reason, the reward offered under the *taklîf*, as also the punishments threatened and the specific prescriptions of the revealed law must be intelligible and understandable *(ma'qûla)* to human reason, for if God is not to violate the autonomy of his servants and thereby, in effect, render the *taklîf* morally reprehensible (1), the *taklîf* must be offered as a freely given option which the mature intelligence may grasp as a good and may freely accept or reject. Were its prescriptions incomprehensible as good and obligatory within the terms of the good and morally obligatory known innately to human intelligence, its imposition would not conform to the prior and essential norms that are binding on man and God alike. In short, the conditions and prescriptions of the *šarî'a* must conform to the conditions of human knowing and the principles of moral good and evil inherent in created intelligence. (2)

Here again, the determinant element seems, from one standpoint, to be the nature of man as an autonomous, intelligent agent. (3) He contains within himself, by his very nature, as it were, the conditions of the necessity of the *taklîf* and the moral principles that must govern the specific actuality of its promulgation and imposition by God. The human agent, however, is created, brought to being by the free choice of the divine will; his power of efficient causality and his intelligence depend directly and entirely upon God's creation. M. Gardet

(1) Cf. *M* 11, pp. 391 ff. and generally pp. 367 ff.

(2) Cf. e. g., *M* 11, pp. 530 f., 12, pp. 235 f., and generally 15, pp. 97-105; the prescriptions of the *šarî'a* are *maṣlaḥa* or *'alṭâf fî l-'aqlîyât;* cf. *M* 13, p. 48, 7 ff., p. 164, 9 ff., p. 418, 10 ff., *et alibi pass.*

(3) This sense of *autonomy* is made keenly apparent in the thesis that the recognition of the validity of the *taklîf* as a good rests on a prior knowledge of God and His nature (cf. e. g. *M* 4, pp. 174 f., 12, p. 275, 5 ff., p. 326, 9 ff., *et alibi*) and that this knowledge must be freely and autonomously attained by human reason reflecting on the evidences(*'adilla;* cf. references p. 13, n. 5) of creation ; i. e., for the moral validity of the *taklîf*, the initial knowledge of God must be attained by the free exercise of man's own reflection (*naẓar*, of which he is himself *qâdir*), not *iḍṭirâr* (cf. e. g., *M* 12, p. 513, 3 ff., *Mutašâbih al-Qur'ân* 1, 25, 5 ff.).

has suggested that in the Mu'tazilite doctrine one finds "a good and evil conceived as human good and evil carried to infinity, imposing themselves on God like an extrinsic law." (1) To an extent this appears to be certainly so. From another perspective, however, one might suggest that the effort was to make the thing go the other way. That is, the universal moral principles are conceived as essentially and inseparably bound to the nature of the autonomous knowing agent *(al-qâdir al-'âlim)* and so inderivably to the nature of God Himself who is *qâdir* and *'âlim* by his very being *(li-nafsihi, li-ḏâtihi)*. They are incumbent upon man because and insofar as, through God's creative act, he is such an agent. (2) Though created and totally dependent for his being upon God's gratuitous act, man yet remains a kind of absolute, since God who is *qâdir 'âlim* by His very being is (howbeit the Mu'tazila would never never use the phrase) the exemplar: God who is autonomous in an infinite power such that there can be no other like it and in whose infinite knowledge the universal principles of moral judgement are given eternally. (3)

There appears to me to be in all of this a general pattern of distinctive but yet discernibly Stoic cut; but that must be the

(1) Louis Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme* (Paris, 1967), p. 98.

(2) They are based on principles inherent in intelligence *('uṣûlun fî l-'aql)* and not upon any *'ṯǧâb mûǧib;* cf. e. g., *M* 14, pp. 22 f. (reading *al-'aql* for *al-fi'l*, p. 22, line 19), 12, p. 487, 11 ff., 8, pp. 206 ff. *et alibi.*

(3) It is worth noting that it is because of their conception of God's infinite power and His eternal knowledge of the universal principles of moral judgement that the Mu'tazila are required, by the very consistency of their system, to treat a number of questions in terms of what appears, at first glance, to be the most nit-picking kind of casuistry, as for example in the arguments that are reported to have prompted the rift between al-Aš'arî and his master, abû 'Alî al-Ǧubbâ'î (cf. *M* 11, pp. 229 ff. and pp. 249 ff.; 14, pp. 140 ff. *et alibi*) or those involving the *maṣlaḥa* that *must* be found in God's causing pain and illness, etc., to humans and animals (cf. e. g., the chapters on *al-'iwaḍ* in *M* 13, pp. 387 ff.); for if God is absolutely all-powerful creating directly and intentionally all things that do not depend upon the causality of men and morally obliged by the universal principles of moral judgement, He must be directly responsible for all such natural events; hence a thesis that would allow a general providence within which some things went awry and misfortune and suffering would befall some simply within the system's operating for the general good of the whole would be inconsistent and so untenable.

subject of another inquiry. Within the Islamic context one might conclude by noting that God is, within this perspective (which is common to most of the kalâm), viewed as essentially an agent: an agent who acts and whose activity is directed outside Himself, not in the contemplation and knowing of Himself. This is in marked contrast to the doctrine of Avicenna and the *falâsifa* (and even more so that of Aristotle), but whereas the self-contemplation of the philosophers' First Cause entails the creation of the world by the absolute necessity of its being, the Mu'tazila see the activity of God, whose nature is that of an autonomous agent *(ḥayy, qâdir, 'âlim, samî', baṣîr)*, as absolutely free and unconstrained.

R. M. FRANK
(Washington)

L'AUBE DU MĀLIKISME IFRĪQIYEN

« Avant le voyage d'études (riḥla) de Saḥnun la doctrine *(maḏhab)* de Mālik b. Anas avait submergé l'Ifrīqiya car plus de trente hommes l'ayant tous rencontré et eu pour maître s'étaient rendus [auprès de Mālik] bien que parmi eux il n'y eût qu'un petit nombre, comme ce fut le cas pour les docteurs des [autres] pays, qui aient pratiqué le droit (fiqh) et la jurisprudence (fatyā). Ensuite arriva Saḥnun porteur de cette doctrine et réunissant en outre les mérites de la piété, de la raison, de la tempérance, de la chasteté et de la continence. Allāh en fit une source de bénédiction pour les Musulmans. Les visages se tournèrent vers lui, les cœurs l'aimèrent et, de son temps, il apparut comme un initiateur (mubtadi') éclipsant l'œuvre de ses prédécesseurs... » — Al-Ḫušanī (1).

Dans cet aperçu sur les débuts du mālikisme en Ifrīqiya, l'un des facteurs primordiaux de l'histoire de l'Occident musulman médiéval qui se voua à lui avec une fidélité exemplaire, nous voudrions esquisser dans quelles conditions la doctrine du fameux docteur de Médine s'est implantée en Berbérie Orientale, en ne retenant que les données significatives glanées dans les ṭabaqāt mālikites (2) dont on dispose.

(1) *Madārik*, II, 591 ; *Ma'ālim*, II, 52. Muḥammad b. Ḥāriṯ b. Asad al-Ḫušanī, né à Kairouan où il étudia ainsi qu'à Tunis, quitta l'Ifrīqiya en 311 ou 312/923-925 pour se rendre en Espagne. Il se fixa à Cordoue où il mourut en 371/981. Il composa entre autres ouvrages : *Kitāb Ṭabaqāt 'ulamā' Ifrīqiya, Kitāb Ṭabaqāt al-mālikiyya, Kitāb al-Ruwāt 'an Mālik, Kitāb Manāqib Mālik;* v. Abū l-'Arab, trad., XX-XXI.

(2) Abū l-'Arab (m. 333/945), *Kitāb Ṭabaqāt 'ulamā' Ifrīqiya* suivi du *Kitāb Ṭabaqāt 'ulamā' Ifrīqiya* d'al-Ḫušanī (m. 371/981) et du *Kitāb Ṭabaqāt 'ulamā'*

Bien qu'unilatérale et partiale cette information fourmille de documents dont l'exactitude est patente et même d'indications, du genre de celle donnée en épitaphe, qui ne concordent pas toujours avec ce qu'on peut appeler le consensus des dites ṭabaqāt. Il est de bonne méthode de tenir le plus grand compte de pareilles assertions voire d'en exagérer quelque peu l'importance. D'autre part on ne manquera pas de comparer ce qui s'est passé en Ifrīqiya avec ce que l'on sait de l'introduction du mālikisme en al-Andalus (1). Enfin, nous nous attacherons surtout à l'aspect social de la question en esquivant, faute de compétence et de documents disponibles, les problèmes strictement juridiques qui mériteraient pourtant d'être étudiés à la manière de feu Joseph Schacht (2).

Avant de repérer les jalons du mālikisme ifrīqiyen, demandons-nous s'il est bien exact de dire, comme on le fait d'habitude, que c'est l'Imām Saḥnūn qui en a été le fondateur. On a vu qu'al-Ḫušanī incite à en douter puisqu'il signale qu'il a eu de nombreux précurseurs, certains fort remarquables, et laisse entendre que ce sont ses qualités intellectuelles et surtout ses vertus qui lui ont valu l'auréole d'initiateur, de créateur quasiment ex nihilo. Ajoutons que sa réussite sociale, illustrée par son accession au cadicat et le succès de sa fameuse « *Mudawwana* » n'ont pas peu contribué à la formation de cette sorte de mythe. D'où la quête nécessaire de ces quelque trente disciples ifrīqiyens de Mālik dont parle al-Ḫušanī. Les biographies de

Tūnis d'Abū l-'Arab, éd. trad. M. Ben Cheneb, *Classes des savants de l'Ifrīqiya*, *Publ. de la Fac. des Lettres d'Alger*, LI-LII, 2 vol. Paris 1915-1920 — Abū Bakr al-Mālikī (m. vers 453-474/1061-1081), *Riyāḍ al-Nufūs fī ṭabaqāt 'ulamā' al-Qayrawān wa-Ifrīqiya...*, I, éd. Ḥusayn Mu'nis, Caire 1951. — Qāḍī 'Iyāḍ (m. 544/1149), *Tartīb al-Madārik wa-Taqrīb al-masālik li-ma'rifat a'lām maḏhab Mālik*, éd. Aḥmad Bakīr Maḥmud, I, Beyrouth, 1965. — Ibn Nāǧī (m. 839/1435) continuateur d'al-Dabbāġ (m. 699/1300), *Ma'ālim al-īmān fī ma'rifat ahl al-Qayrawān*, I-II, Tunis 1320/1902-3. Ces sources se complétant il n'a pas paru utile de renvoyer aux passages utilisés.

(1) V. nos « *Réflexions sur le mālikisme sous les Umayyades d'Espagne* », *Atti del III Congresso di Studi Arabi i Islamici* (Ravello, 1966), Napoli 1967, 397-414 ; M. Talbi, *Kairouan et le mālikisme espagnol*, *Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de E. Lévi-Provençal*, I, Paris 1962, 317-337.

(2) Sur cet aspect de la question v. R. Brunschvig, « *Polémiques médiévales autour du rite de Mālik* », *Al-Andalus*, 1950, fasc. 2, 377-439.

Saḥnūn et de son émule Asad en signalent un certain nombre parmi leurs maîtres, mais nos ṭabaqāt en révèlent bien d'autres, nous en faisant deviner, parfois même connaître la personnalité et le rôle. Les listes des disciples de Mālik en renferment quelques-uns.

Autre question ; Kairouan a-t-il été le premier et unique foyer de la doctrine médinoise ? Le prestige de la Ville Sainte fondée par 'Uqba b. Nāfi' et devenue par la suite la grande métropole que l'on sait qui s'épanouit, grandit et rayonne des Aġlabides à l'invasion hilālienne, soit du début du IXe au milieu du XIe siècles, n'a-t-il pas contribué à accréditer pareille affirmation, renforcée bien entendu par le fait que Saḥnūn et la plupart de ses disciples furent des Kairouanais ? Là aussi, il semble possible de s'inscrire en faux contre l'opinion généralement admise, pour des raisons découlant de la nature des faits.

Avant de passer en revue les Ifrīqiyens ayant été ses disciples, on soulignera que pour les Kairouanais comme pour les Andalous, Mālik fut avant tout un traditionniste si bien qu'on doit se garder de considérer comme mālikite stricto sensu tout personnage dont on nous dit qu'il a « entendu » Mālik, c'est-à-dire qu'il a recueilli de sa bouche des ḥadīṯ-s. Rappelons que le chef de l'école de Médine s'est éteint en 179/795 et qu'en al-Andalus Šabaṭūn (m. 193/809) y introduisit le fiqh, tandis qu'al-Ġāzī b. Qays (m. 197/812) en fit autant pour le « *Muwaṭṭa'* » et que le mālikisme y a été déclaré rite officiel par l'Umayyade Hišām Ier (172-180/788-796). Mālik a été favorable aux Umayyades parce que persécuté par les 'Abbāsides. Enfin le pro-mālikisme des Umayyades de Cordoue contraste avec le pro-ḥanafisme des Aġlabides de Kairouan.

On a pu dénombrer trente-sept élèves ifrīqiyens de Mālik (1).

A. — Kairouanais.

1. Abū l-Qāsim al-Zawāwī.
2. Abū Hayṯam al-Lu'lu'ī Ḫālid b. Yazīd al-Fārisī.
3. Abū l-Ḥaǧǧāǧ Rabāḥ b. Ṯābit al-Azdī.

(1) Dans ses *Madārik*, 'Iyāḍ donne la biographie de 12 Ifrīqiyens disciples de Mālik contre 31 Andalous.

4. Abū Muslim ʿAbd al-Raḥmān b. al-Ǧahm al-Ḫawlānī.

5. ʿAbd Allāh b. Abī Ġassān.

6. Al-Aqraʿ b. Bakkār al-Nuṣayrī, mawlā de Mūsā b. Nuṣayr.

7. Abū l-Ḫaṭṭāb Muḥammad b. ʿAbd al-Aʿlā al-Kindī. Il a été accusé de professer les opinions de la secte ḫāriǧite des ṣufrites.

8. ʿAbd al-Muʾmin b. al-Mustanīr al-Ǧazarī (de la presqu'île du Cap Bon). Il tenait souvent garnison dans les postes frontières et monté sur un mauvais cheval il parcourait les rues exhortant les gens à fréquenter les ribāṭ-s.

9. ʿAlī b. Yūnus b. ʿIyāḍ al-Layṯī séjourna à Kairouan. Il raconte qu'il se trouvait chez Mālik quand des Maġribins interrogèrent celui-ci sur la Prière faite en portant un tablier en tālma (thym inodore, espèce de scorsonère) dans lequel on ramassait les mauvaises herbes dans les cultures et que Mālik n'y vit pas d'inconvénient.

10. Muḥammad b. Muʿāwiya al-Ḥaḍramī al-Ṭarābulusī. Il recueillit l'enseignement (samāʿ) de Mālik en trois fascicules et le « *Muwaṭṭaʾ* ».

11. Al-Ḥāriṯ b. Asad al-Qafṣī (de Gafsa ou de Nefta) suivit les cours de Mālik en même temps que Asad b. al-Furāt et le parent par alliance de celui-ci Ġālib b. Mahdī. Il eut al-Buhlūl b. Rāšid pour disciple. On lui demandait des fatwā-s mais il refusait d'en délivrer déclarant que Mālik ne l'avait pas estimé digne de faire œuvre de savant.

12. Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Farrūḫ al-Fārisī (né en al-Andalus en 115/733 ; mort à Kairouan en 195 ou 196/810-812) (1) étudia avec Mālik, Sufyān al-Ṯawrī, Abū Ḥanīfa, etc. Par la suite, il correspondait avec Mālik qui répondait à ses questions. Ce dernier interrogé par Ḥātim b. ʿUṯmān al-Maʿāfirī, messager d'Ibn Ġānim, s'enquit des réponses qu'avaient faites aux questions qu'on lui soumettait « le pauvre » (al-muṣfir), c'est-à-dire al-Buhlūl b. Rāšid et « le Persan » (al-Fārisī), c'est-à-

(1) Les sources donnent 175 ou 176 mais sa tentative de révolte contre al-ʿAkkī (181-183/797-799) incite à admettre que, comme il est fréquent en graphie arabe, il y a eu confusion entre sept/soixante-dix et neuf/quatre-vingt-dix.

dire Ibn Farrūḫ, après quoi il rédigea ses propres réponses. Lors de sa deuxième riḥla, Ibn Farrūḫ se trouvait auprès de Mālik quand un maġribin vint soumettre à celui-ci des questions concernant les crimes (ğināyāt) et Mālik de lui demander de répondre à sa place à ses compatriotes ; ce qu'il fit et sa réponse fut approuvée par Mālik ; il s'agissait du cas d'une blessure à la tête entraînant perte de la raison, de la vue, de l'ouïe, etc. On dit que Mālik reçut Ibn Farrūḫ avec grand honneur et lui demandait de répondre à sa place aux questions qui lui étaient posées ; ce dont il s'acquittait approuvé ensuite par Mālik. Il est possible qu'il s'agisse d'une généralisation du cas précédent, mais il n'y a pas lieu de mettre en doute que Mālik ait déclaré qu'Ibn Farrūḫ était « le faqīh du Maġrib ». Toutefois Saḥnūn a vu la lettre que Mālik adressa à notre juriste qui lui avait écrit qu'il y avait beaucoup de bid'a-s (innovations, hérésies) dans Kairouan et qu'il avait composé un ouvrage pour les réfuter. Mālik l'y mettait en garde : pour réfuter à bon escient il faut être un savant consommé et fort avisé, semblant mettre en doute qu'il en fût capable sans danger. Mālik aurait craint, nous dit-on, que cela n'entraînât l'introduction en Ifrīqiya de la pratique de la controverse (ṭarīqat al-ğadal). Selon Saḥnūn, il ne se référait pas aux principes (lā yanuṣṣu 'alā l-uṣūl) et répondait aux questions en se fondant sur des opinions hétérogènes (yuğību fī-hā bi-l-aqāwīl al-muḫtalifa). En effet tout en se fondant sur Mālik en ḥadīṯ et en fiqh, il avait un penchant pour la méthode des gens qui raisonnent et déduisent (ṭarīqat ahl al-naẓar wa-l-istidlāl) ; il adoptait l'opinion des « irakiens » (ahl al-'Irāq) c'est-à-dire des ḥanafites quand elle lui paraissait juste. Or, on dit qu'il s'entretint avec Abū Ḥanīfa et recueillit sous sa dictée près de dix mille questions (masā'il) non encore consignées par écrit (ġayr mudawwana) car il le rencontra avant que ce maître ne rédigeât son livre (qabla an yudawwina kitāba-hu) ; il prit part aux discussions dans le cercle d'Abū Ḥanīfa et y brilla au cours d'une controverse avec Zafr b. al-Huḏayl. On ne s'étonnera donc pas de le voir admettre la consommation du nabīḏ conformément à l'opinion des ḥanafites et en boire chez un personnage l'ayant invité à déjeuner. Notre juriste devait être jovial puisque Saḥnūn dont le frère Ḥabīb suivait les cours d'Ibn Farrūḫ a

éprouvé du dégoût pour lui parce qu'il plaisantait avec les étudiants. La figure d'Ibn Farrūḫ assez bien mise en lumière par les biographes est, sous bien des aspects, comparable à celle du fameux juriste de la génération suivante : Asad b. al-Furāt. Ils semblent avoir été de la même race d'hommes, vigoureuse et haute en couleurs, illustration éclatante du mālikisme présaḥnūnien.

Il a été accusé d'être qadarite (partisan du libre arbitre) et mu'tazilite (yurmā bi-l-i'tizāl) ; les mu'tazilites de Kairouan le revendiquaient comme l'un des leurs. Mais on nous le montre maudissant ces hérétiques, les vouant à l'enfer, leur déniant même la possibilité d'être des gens de bien et refusant, ainsi qu'Ibn Ġānim et al-Buhlūl b. Rāšid, de prier sur le corps de l'un d'entre eux. Son éclectisme et sa tendance rationalisante ont certainement été pour les rigoristes matière à calomnie puisque même le très pointilleux al-Buhlūl b. Rāšid le consultait et le tenait en grande estime. Ibn Farrūḫ n'était pas moins scrupuleux que ses émules, les dévots kairouanais : dès que les soldats avaient perçu leurs soldes (a'ṭayāt) il s'empressait de fermer sa boutique pour ne la rouvrir qu'après qu'ils avaient dépensé tous leurs deniers. On apprend ainsi qu'il était commerçant ; dommage que l'information ne soit pas plus précise. Sa famille devait être aisée puisqu'il retrouva à Kūfa sa sœur de lait, une esclave que sa famille avait vendue toute jeune. Qui sait s'il n'a pas appartenu à l'aristocratie, ce qui expliquerait son goût de l'action qui faillit le pousser à jouer un rôle politique, dessein né de son prestige social et spirituel. Avec 317 hommes, dit-on, nombre des Musulmans à la bataille de Badr, il eut l'intention de se révolter contre le gouverneur de Kairouan Rawḥ b. Ḥātim (171-174/787-791) qui, informé, lui accorda sa protection à condition qu'il ne se révoltât pas contre lui, et de lui proposer les fonctions de cadi. Il refusa mais fut quand même nommé et installé de force. Au lieu de juger, il se mit à pleurer et à supplier les plaignants d'avoir pitié de lui. Rawḥ b. Ḥātim le congédia et lui demanda de lui désigner quelqu'un digne de le remplacer ; et c'est sur sa recommandation qu'il prit Ibn Ġānim comme cadi. On comprend qu'Ibn Farrūḫ et Ibn Ġānim aient été en désaccord sur la validité de la nomination d'un cadi par un émir injuste ;

le premier estimait que ce cadi ne devait pas exercer et Ibn Ġānim, de l'avis contraire, en référa par écrit à Mālik. Et ce dernier de déclarer qu'Ibn Ġānim aurait dû refuser d'être cadi dût-il avoir la main coupée, et de donner raison au « Persan » contre « celui qui prétend être Arabe ».

A son retour d'Orient, Ibn Farrūḫ qui s'était adonné à l'enseignement y retourna quand Ibn Ġānim se mit à l'interroger sur les affaires qui lui étaient soumises et les jugements qu'il devait rendre. Il y répugna de peur, paraît-il, d'être suivi comme un chef d'école (ḫāfa min al-taqlīd) et de passer pour un maître (ri'āsa). A Ibn Ġānim qui le harcèle de questions, il déclare ne pas avoir décliné le cadicat en qualité d'« émir » pour l'accepter en qualité de « vizir ».

A nouveau il envisagea de se révolter sous Muḥammad b. Muqātil al-'Akkī (181-183/797-799), ce gouverneur qui fit fouetter al-Buhlūl b. Rāšid. Les conjurés se donnèrent rendez-vous à Bāb Tūnis, mais il n'y trouva que le cadi Abū Muḥriz, « irakien », et un juriste « médinois » d'origine berbère Muḥammad b. Yasūtā (m. 199/814-815) ; tous les autres s'étaient défilés. Il rentra chez lui et abandonna son projet.

13. Saqlāb b. Ziyād al-Hamaḏānī (m. 193/808-9).

14. Abū 'Awn Mu'āwiya b. al-Faḍl al-Ṣumādiḥī (m. 199/814-815), a été accusé, peut-être à tort, de professer les opinions des ḫāriğites ṣufrites. Disciple de Mālik et de Sufyān al-Ṯawrī etc., il enseigna Saḥnūn. Il parcourait les souks, juché sur sa mule, en récitant le Coran.

15. 'Umar b. Samak b. Ḥumayd, client de Mūsā b. Nuṣayr.

16. Muḥammad b. al-Ḥakam al-Laḫmī (m. 206/821-822).

17. 'Umar b. al-Ḥakam al-Laḫmī.

18. Abū Yaḥyā b. Muḥammad b. al-Ḥakam al-Laḫmī. On lui demandait des fatwā-s ainsi qu'à Asad, Abū Muḥriz et autres juristes de la même génération. Il était compté parmi les « médinois ».

19. Yaḥyā b. Zakariyyā' b. Muḥammad b. al-Ḥakam al-Tuğībī *(sic)*.

20. Abū Zakariyyā' Yaḥyā b. 'Abd al-Salām (ou b. Sallām) b. Abi Ṯa'laba al-Baṣrī al-Taymī, mawlā de la tribu de Taym

Rabī'a (né en 124/741-2, m. au Caire en 200/815-816). Disciple de Mālik — qui a recueilli des ḥadīṯ-s de lui — et de Sufyān al-Ṯawrī, il est l'auteur d'un ouvrage de tafsīr et d'avis juridiques (iḫtiyārāt fī l-fiqh). Il a été accusé d'être murği'ite mais s'en est défendu.

21. Abū 'Amr (ou 'Umar) al-Buhlūl b. Rāšid (m. en 183/799-800 à 55 ans) a été l'élève de Mālik ainsi que de Sufyān al-Ṯawrī dont il étudia le « *Ǧāmi'* » sous la direction du Tunisois 'Alī b. Ziyād qui le tenait de son auteur ; il a été l'un des maîtres de Saḥnūn. Ce dernier ne saluait pas les hérétiques et refusait de prier derrière eux déclarant imiter en cela son maître al-Buhlūl. D'origine berbère, ce qui était mal porté, il offrit un jour un repas pour célébrer le fait qu'il avait appris, dit-il, qu'il n'avait pas d'ascendants berbères. Il avait un frère appelé Baqūya. Ses débuts furent modestes. Il travaillait chez un tailleur et voyait passer Sāfir b. Sulaymān qui exhortait les fidèles dans la Grande Mosquée de Kairouan et présidait à des récitations coraniques. Il demanda à son patron de lui fixer chaque jour une tâche déterminée de façon à pouvoir ensuite assister à ces réunions. Il s'adonna d'abord à la dévotion et après la mort de Rabāḥ b. Yazīd, connut la renommée. Il ne devait pas manquer de fortune puisqu'on nous dit qu'il était très généreux et ne gardait jamais plus de 500 dirhams par devers lui. C'est pendant la première partie de sa vie, semble-t-il, qu'il se complaisait dans la saleté ; on le voyait s'épouiller ; sa mise était si misérable qu'un jour, des serviteurs du sultan le voyant passer et le prenant sans doute pour un portefaix l'interpellèrent et lui mirent sur la tête une planche chargée de marmites. Par la suite il aurait, nous dit-on, porté de beaux vêtement pour éviter pareille méprise. Mais ce changement a dû se produire lorsque sa réputation de dévot lui valut d'être questionné sur des cas juridiques. C'est alors qu'il aurait étudié le « *Muwaṭṭa'* » avec 'Alī b. Ziyād et Ibn Ġānim, le « *Grand Ǧāmi'* » de Sufyān al-Tawrī avec 'Alī b. Ziyād et le « *Petit* » avec Ibn Abī l-Ḫaṭṭāb et Abū Ḫāriǧa. Les gens recueillirent un traité de droit (dīwān, dawwana l-nās 'anhu ǧāmi'an) mālikite et il rendit des fatwā-s. Il adopta la doctrine de Mālik mais il lui arrivait de suivre l'opinion de

Sufyān al-Ṯawrī. Par le truchement de Asad b. al-Furāt, une controverse s'instaura entre 'Alī b. Ziyād de Tunis et al-Buhlūl b. Rāšid de Kairouan. Selon ce dernier, la solde (arzāq) perçue par la soldatesque (aǧnād) était illicite tandis que 'Alī b. Ziyād la considérait comme licite arguant du fait qu'ils avaient droit à être payés sur le bayt al-māl sous réserve qu'ils ne transgressâssent pas la loi religieuse. Mais il est indubitable qu'al-Buhlūl brilla moins comme juriste que comme dévot. Mālik aurait présagé qu'il serait « le dévot » ('ābid) de son pays tandis que 'Abd Allāh b. Ġānim en serait « le cadi » et 'Abd Allāh b. Farrūḫ « le juriste ». Mais le prestige du saint homme contribua au succès de la doctrine mālikite et à sa diffusion parmi les petites gens. Un des derniers épisodes de sa vie illustre son rôle de porte-parole de l'opinion publique. Le gouverneur al-'Akkī (181-183/ 797-799) entretenait des relations cordiales avec l'empereur de Byzance avec lequel il échangeait des cadeaux. Il accepta même de lui fournir du cuivre, du fer et des armes. Et al-Buhlūl de protester et de l'exhorter à renoncer à ce projet. Al-'Akkī l'ayant envoyé chercher pour le châtier, la population se rassembla menaçante (taḥāšada l-nās 'alayhi wa-l-ǧamā'a). Exaspéré, il la fit disperser par ses soldats et fit fouetter notre dévot et certaines personnes essayant de s'interposer furent frappées ; après quoi il l'emprisonna. Quand on le conduisait chez le gouverneur, al-Buhlūl avait été croisé par des gens voilés qui lui avaient demandé l'autorisation de se révolter ; mais il les en avait dissuadés. Le responsable du mauvais traitement infligé à al-Buhlūl aurait été le ministre (ḥāǧib) d'al-'Akkī qui lui aurait fait croire qu'il ne s'agissait que d'un homme insignifiant qui discréditait son autorité et al-'Akkī, une fois informé de la réalité, aurait été peiné. Il tâcha de se faire pardonner de sa victime en lui adressant des cadeaux mais ce fut peine perdue. Et l'infection d'une de ses plaies provoquée par un coup de fouet causa le mort du saint homme. Cette affaire dut contribuer à rendre odieux al-'Akkī déjà fort impopulaire. Un propos du fondateur de la dynastie aġlabide Ibrāhīm Ier confirme qu'al-Buhlūl b. Rāšid a eu l'audience des Kairouanais ; à un dévot qui refusait ses dons il déclara : « Le Berbère vous a corrompus. Par Allāh, si j'avais été de son époque, je l'aurais fait danser derrière moi »

22. 'Abd Allāh b. 'Umar b. Ġānim al-Ru'aynī (né le même jour qu'al-Buhlūl en 128/745-6 et mort en 190/805-6) a été nommé cadi à l'âge de 42 ans par Rawḥ b. Ḥātim en 171/787-8 et demeura 20 ans en fonctions. Il appartenait à l'une des plus nobles familles arabes d'Ifrīqiya. Son père s'y était illustré dans la lutte contre les ḫāriǧites. Riche et généreux, on le voit remettre 20 dīnārs à un maître d'école qui a enseigné une sourate à son fils, et 300 dīnārs à Abū 'Uṯmān Ḥātim b. 'Uṯmān al-Ma'āfirī. Il se vêtait richement et laissa en mourant pour un millier de dīnārs d'effets personnels. Un poète ayant fait la satire des Banū Ġānim, notre aristocrate en paie un autre qui le venge en satirisant son rival en présence de l'émir Ibrāhīm Ier. Il avait un frère, Sa'īd, qui fut son disciple et deux fils éminents : Abū 'Umar Ġānim dont un fils a composé des vers à la gloire de sa famille, et Abū Šarāḥīl ; ce dernier fut un juriste rompu à la controverse, lettré et poète ; il suivit l'enseignement des « kūfiotes » (ḥanafites) et adopta leur doctrine. Ce trait n'est pas surprenant puisque l'aristocratie aġlabide était ḥanafite ; le curieux c'est qu'Ibn Ġānim ne l'ait pas été et ait quand même assumé les fonctions de cadi sous Ibrāhim Ier ; il est vrai que son mālikisme était éclectique ; voire teinté de ḥanafisme. En effet, d'une part on le voit se présenter en compagnie d'Ibn Farrūḫ et d'al-Buhlūl à Sufyān al-Ṯawrī et « lire » en sa présence pendant de longs mois sans faire de fautes ; enseigner un « livre » du « *Muwaṭṭa'* » à un auditoire où figure Saḥnūn et déclarer à un questionneur ne pouvoir en aucun cas repousser un dire de Mālik ; être cité par Saḥnūn qui « rapporte » d'après lui ; Mālik l'honorait grandement en considération du rang qu'il avait dans son pays ; il l'interrogeait sur le Maġrib et se réjouit plus tard de sa nomination comme cadi ; il alla jusqu'à lui offrir sa fille en mariage pour le garder auprès de lui, mais Ibn Ġānim refusa faute de pouvoir emmener cette épouse à Kairouan ; Ibn Ġānim étudia avec Mālik en même temps qu'Abū 'Uṯmān Ḥātim b. 'Uṯmān et par la suite le faisait consulter sur les jugements qu'il rendait par 'Uṯmān b. 'Īsā b. Kināna auquel il écrivait ; il possédait un recueil de l'enseignement du maître (samā' min Mālik mudawwan) qui a disparu (inqaṭa'a) et étudia avec lui le « *Muwaṭṭa'* ». Il ne fait donc pas de doute qu'il a été foncièrement

mālikite et qu'il s'appuyait sur la doctrine de Mālik. Mais, d'autre part, il a rencontré en Irak Abū Yūsuf, le compagnon d'Abū Ḥanīfa, auquel il écrivait pour le consulter et, un jour par semaine, il enseignait à ses disciples « les livres » d'Abū Ḥanīfa ; c'est probablement pourquoi Asad dont on dira qu'il fut fortement marqué par le ḥanafisme, déclarait qu'Ibn Ġānim « était un juriste ». Il est souvent difficile de déceler dans les animosités ce qui ressort aux doctrines et ce qui résulte des différences de tempéraments ou de classes sociales, d'autant plus que dans la vie tous ces facteurs se conjuguent : tel semble être le cas des jugements que portait 'Alī b. Ziyād sur Ibn Ġānim. Il battit froid à Ibn Farrūḫ pour avoir recommandé à l'émir Ibn Ġānim déclarant que ce dernier n'avait pas égalé l'opinion qu'on avait de lui et s'était révélé orgueilleux et menteur. Notons en passant que Rabāḥ b. Yazīd et Buhlūl b. Rāšid lui donnèrent chacun une leçon d'humilité qu'il accepta d'ailleurs de bon cœur. Mais 'Alī b. Ziyād parlait en mal d'Ibn Ġānim dont il dénigrait les écrits, s'exclamant qu'il n'avait pas dit la vérité. Les circonstances de l'accession d'Ibn Ġānim au cadicat nous reportent à l'influence du ḥanafisme sur Ibn Ġānim. C'est en effet le fameux disciple d'Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf, alors cadi des cadis, qui demanda à l'émir d'Ifrīqiya Rawḥ b. Ḥātim sur le point de rejoindre son poste de le prendre comme cadi ; Rawḥ b. Ḥātim déclare l'avoir aussitôt nommé cadi « dans son cœur ». D'après le chroniqueur zīrīde al-Raqīq (1), Ibn Ġānim fut investi directement par Hārūn al-Rašīd qui avait retiré à l'Aġlabide Ibrāhīm Ier le droit de le destituer et entretenait avec lui une correspondance fort active. Quand le calife écrivait à Ibrāhīm il en faisait autant à Ibn Ġānim ; il aurait même fait savoir à l'Aġlabide qu'il ne décachetait une de ses lettres que si elle était accompagnée d'une missive du cadi. Hārūn al-Rašīd demanda un jour à Ibrāhīm Ier de lui adresser 1000 dīnārs qu'un certain Ḥātim al-Abzārī devait à son page (fatā) Farağ et en apostille le pria de faire comparaître

(1) *Ta'rīḫ Ifrīqiya*, éd. Tunis, 1968, 227, 229 : « Kāna min qibalihi wa-lā aṭlaqa li-Ibrāhīm 'azlahu » — « kāna Hārūn al-Rašīd yukātibu Ibn Ġānim wa-kāna ba'da ḏalika qaḍā'uhu min qibalihi lā min wulātihi 'alā Ifrīqiya. »

ce débiteur devant le cadi Ibn Ġānim. Il appert que l'autorité de l'émir était quasiment contrebalancée par celle de son cadi qui ne relevait que du calife et qui bien qu'ayant subi l'influence du ḥanafisme n'en était pas moins le champion, éminent par sa fonction, son rang social et sa culture juridique, du mālikisme ifrīqiyen. A sa mort Ibrāhīm Ier feignit la tristesse, mais, à son oncle maternel Abū 'Iqāl qui manifestait son chagrin d'avoir perdu l'un de ses meilleurs amis, l'Aġlabide déclara : « Par Allāh, nous ne gouvernons [vraiment] l'Ifrīqiya et ne nous sentons en sécurité que depuis qu'il est mort ! » (1).

23. Abū Muḥriz Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Qays b. Yasār b. Muslim al-Kinānī (m. 214/729) fut désigné par Ibrāhīm Ier pour succéder au cadi Ibn Ġānim. Il est compté parmi les compagnons de Mālik. Asad passait pour plus savant et meilleur juriste qu'Abū Muḥriz qui, par contre, voyait souvent plus juste que lui. Une dizaine d'années plus tard Asad lui sera adjoint et Kairouan aura deux cadis. Leur hostilité ne dépassait pas les bornes de la décence surtout face à l'émir. Quand Abū Muḥriz entra en fonction il fit constater l'état de sa fortune qui était considérable. On affirme qu'il était ouvertement mu'tazilite. Ziyādat Allāh Ier ayant consulté ses deux cadis et quelques juristes sur le châtiment mérité par un zindīq, Zakariyyā' b. Muḥammad b. al-Ḥakam déclara que son repentir était irrecevable tandis que Asad et Abū Muḥriz estimèrent, conformément à la doctrine des « irakiens » (ḥanafites), qu'il fallait lui demander de se repentir et de ne le tuer que s'il refusait de le faire.

24. Abū Ṭālib al-Abzārī 'Abd Allāh b. 'Uṯmān [al-Ma'āfirī], entendit le ḥadīṯ de Mālik et d'Ibn Farrūḫ. Il tenait boutique d'épicerie (abzār).

25. Abū 'Uṯmān Ḥātim b. 'Uṯmān al-Ma'āfirī al-Abzārī et son frère Abū Ṭālib entendirent des ḥadīṯ-s de Mālik auprès duquel ils se rendirent en compagnie du cadi Ibn Ġānim. Par la suite ce dernier l'envoyait consulter Mālik de sa part. Quand il présentait à Mālik une lettre d'Ibn Ġānim renfermant des

(1) V. M. Talbi, « *L'Émirat aghlabide, Histoire politique* », Paris 1966, 133-134.

questions, Mālik lui demandait de la remettre à son disciple Ibn Kināna qui rédigeait la réponse que Ḥātim allait ensuite soumettre à l'approbation de Mālik qui la lisait, éventuellement la corrigeait puis déclarait : « Remets-lui cette lettre qui émane entièrement de moi. » Ḥātim était riche puisqu'il se maria en fournissant un douaire de 200 dīnārs et qu'il avait des esclaves dont le prix d'achat était de 100 dīnārs. Et il semble bien être le même personnage que cet Ḥātim al-Abzārī qui devait 1000 dīnārs à Farağ fatā de Hārūn al-Rašīd. Son père 'Uṯmān al-Ma'āfirī, probablement d'origine arabe, avait été, lui aussi, « épicier » (abzārī).

26. Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Abī Ḥassān Yazīd b. 'Abd al-Raḥmān al-Yaḥṣubī (m. 227/841-2 à 87 ans) a été disciple de Mālik et maître de Saḥnūn. Il était fin lettré, poète et versé en histoire. On le voit remettre une lettre d'Ibn Ġānim à Mālik qui le traite avec égard pendant tout son séjour à Médine ; il payait un homme 3 dirhams par jour pour lui garder une place dans l'assemblée de Mālik proche du maître. Il était riche, généreux et de haut lignage. Son père s'était illustré dans les combats contre les Berbères et avait été gouverneur d'al-Urbus (Laribus). Il habitait le quartier de Kairouan portant le nom de sa famille Ḥārat Yaḥṣub. Les soldats du ǧund insurgés contre Ziyādat Allāh Ier dévastèrent ses domaines (manāzil). C'est peut-être la raison pour laquelle quand Ziyādat Allāh, vainqueur des révoltés, consulta les docteurs sur le sort des vaincus, il dit qu'il fallait les punir tandis que le cadi Abū Muḥriz et d'autres opinèrent pour la clémence. Ses ennemis « kūfiotes » (ḥanafites) en profitèrent pour le calomnier auprès du ǧund et du peuple ('āmma) et tous ceux qui avaient été ses élèves vinrent déchirer les notes prises sous sa dictée, à la porte de sa maison ; cela fit des monceaux. On le voit assister chez Ziyādat Allāh Ier à une discussion entre Asad et Abū Muḥriz sur la licéité du nabīḏ et à une controverse entre al-Ğa'farī et al-'Anbārī sur la « création » du Coran. C'est à lui que recourait Saḥnūn au début de ses études quand il était arrêté par une difficulté juridique.

27. Abū Ḫāriğa 'Anbasa b. Ḫāriğa al-Ġāfiqī (m. en 210/825 à 86 ans) disciple de Mālik et de Sufyān al-Ṯawrī a transmis

le « *Ǧāmi'* » de ce dernier. Il avait un recueil des ḥadīṯ-s entendus de Mālik semblable à celui d'Ibn al-Qāsim et d'Ašhab (lahu samā' mudawwan min Mālik... ka-samā' Ibn al-Qāsim wa-Ašhab). Il s'appuyait surtout sur la doctrine de Mālik mais connaissait les divergences des docteurs (iḫtilāf al-'ulamā'). Il résidait dans un couvent-forteresse (ḥiṣn) appelé Baqqa à l'ouest de Sfax. Il édifia une mosquée ayant une vingtaine de grandes colonnes. Saḥnūn le tenait en haute estime. Maints traits de sa biographie relèvent de l'hagiographie. Il aurait annoncé la disparition des livres d'Abū Ḥanīfa d'Ifrīqiya et, nous dit-on, « Allāh les fit disparaître (maḥā-hā) grâce à Saḥnūn (variante : du temps de Saḥnūn). »

28. Yazīd b. Muḥammad al-Ǧumaḥī (m. 212/827-8) surnommé Tāǧir Allāh, c'est-à-dire celui qui commerce dans le but de faire des œuvres pies, rencontra Mālik. Il devait être quelque peu ḥanafite puisqu'il buvait du nabīḏ.

29. Abū Muḥammad 'Abd al-'Azīz b. Yaḥyā al-Madanī al-Hāšimī étudia le « *Muwaṭṭa'* » avec Mālik et séjourna à Kairouan en 225-26/839-841.

30. Zurāra b. 'Abd Allāh (m. 233/847-848) a été le disciple de Mālik, d'al-Layṯ et d'Ibn Farrūḫ.

31. Abū 'Amr al-Buhlūl b. 'Umar b. Ṣāliḥ b. 'Ubayda b. Ḥabīb b. Ṣāliḥ al-Tuǧībī (m. 234/848-849) entendit le ḥadīṯ de Mālik mais disait que le Coran était « créé » ; c'est pourquoi il y eut peu de monde à son enterrement ; on jeta même des pierres sur le brancard mortuaire en criant : « A la rivière, à la rivière ! »

B. — Tunisois

32. 'Isā al-Ma'āfirī, andalou qui s'établit à Tunis, fut disciple de Mālik. Il est le père de Šaǧara b. 'Īsā al-Ma'āfirī (né en 167 ou 169/783-785, m. 262/875-876) que Saḥnūn nomma cadi de Tunis et qui fut le disciple de son père 'Īsā, d'Ibn Ašras et de 'Alī b. Ziyād.

33. Abū Mas'ūd 'Abd al-Raḥīm (ou 'Abd al-Raḥmān ou al-'Abbās) b. Ašras al-Anṣārī, client des Anṣār, élève de Mālik

et d'Ibn al-Qāsim, habitait Tunis. D'après Saḥnūn Ibn Ašras était le plus savant des Ifrīqiyens en ḥadīṯ et 'Alī b. Ziyād était le meilleur d'entre eux pour la précision des connaissances.

34. Abū l-Ḥasan 'Alī b. Ziyād al-'Absī al-Tūnisī (m. 183/799-800, la même année qu'al-Buhlūl b. Rāšid). D'origine non arabe ('aǧam), il passa sa jeunesse dans sa ville natale Tripoli, puis habita Tunis. Il eut pour disciple Šaǧara b. 'Īsā al-Ma'āfirī, al-Buhlūl b. Rāšid, Asad b. al-Furāt dont il fut le premier maître, et Saḥnūn. Ce dernier le considérait comme bien supérieur à al-Buhlūl b. Rāšid qu'il disait n'être pas digne de dénouer les cordons des sandales de 'Alī b. Ziyād. Ce disciple de Mālik a été le premier à avoir introduit au Maġrib le « *Ğāmi'* » de Sufyān al-Ṯawrī et le « *Muwaṭṭa'* » de Mālik. Il expliqua aux Maġribins la doctrine du docteur de Médine (fassara lahum qawl Mālik). Al-Buhlūl lui écrivait pour le consulter (yastaftī-hi fī umūr al-diyāna). Les docteurs de Kairouan en faisaient autant quand ils étaient en désaccord. C'est dire l'importance du personnage. D'ailleurs Rawḥ b. Ḥātim le fit venir de Tunis pour le nommer cadi de Kairouan, mais 'Alī b. Ziyād réussit à esquiver cet honneur et rentra à Tunis. On le voit éconduire l'émir de Tunis et l'envoyé du calife venus le consulter sur la personne méritant d'être nommée cadi d'Ifrīqiya. Il soutenait la controverse avec les « irakiens » tels qu'Abū Muḥriz. Saḥnūn déclarait que si l'on interrogeait les Tunisois, ils répondraient plus amplement que les Égyptiens (visant le Tunisois 'Alī b. Ziyād et l'Égyptien Ibn al-Qāsim) ou encore : si 'Alī b. Ziyād avait recueilli autant de savoir que les Égyptiens, aucun d'eux ne l'eût égalé. Quand 'Alī b. Ziyād eut rédigé son *Livre sur la vente (Kitāba-hu fī l-bay')* il ne sut comment l'intituler mais, en rêve, il l'entendit appeler ainsi : « Ouvrage valant plus que son poids [d'or] *(Kitāb ḫayr min zinati-hi)* » ; il s'agit d'un ouvrage composé d'abord par Ibn Ašras et que 'Alī b. Ziyād récitait sans en respecter la lettre car il en possédait l'esprit (ma'nā) mieux qu'Ibn Ašras ; il comprenait trois livres : les ventes (al-buyū'), le mariage (al-nikāḥ) et la répudiation (al-ṭalāq). Il avait recueilli trois « livres » de la bouche de Mālik, probablement les trois précédents (kutub samā'ihi min Mālik al-ṯalāṯa, samā'uhu min Mālik ṯalāṯa kutub).

35. Abū Yazīd 'Abd al-Malik b. Abī Karīma al-Anṣārī, mawlā des Anṣār (m. 210/825-826), fut, avec son frère Ḥabīb l'un des maîtres de Saḥnūn. Il était « client » d'Ismā'īl b. 'Ubayd Tāǧir Allāh et disciple de Mālik et d'al-Ṭawrī. D'après Saḥnūn il y avait à Tunis trois mālikites remarquables : 'Alī b. Ziyād, Ibn Ašras et 'Abd al-Malik b. Abī Karīma, mais ce dernier n'était qu'un dévot amateur de ḥadīṯ qui ne suivait pas la même voie qu'eux. Il a composé un ouvrage sur la continence.

36. Abū l-Walīd 'Abbās b. al-Walīd al-Fārisī (tué en ramaḍān 218/sept.-oct. 833) résidait à Tunis mais avait aussi une maison à Kairouan à Bāb al-Rīḥ. Son voyage en Orient (riḥla) eut lieu en même temps que celui de Asad b. al-Furāt. Sauf erreur il s'agit de cet 'Abbās al-Fārisī qui fut fustigé par Asad pour avoir brûlé les « livres » de la « *Mudawwana* » et d'autres ouvrages de « médinois ». Asad déclara lui avoir infligé ce châtiment pour lui éviter d'être mis à mort par l'émir. 'Iyāḍ précise qu'il était un traditionniste (muḥaddiṯ) détestant les juristes et les tenants du raisonnement (ahl al-fiqh wa-l-ra'y) et s'en prenait à Asad et à Ibn al-Qāsim. Ce dernier le maudit demandant à Allāh de le mettre à l'épreuve dans son pays — probablement allusion a posteriori à sa mort violente — et se plaignit de lui à Asad. Massacré lors de la prise de Tunis révoltée sa tête fut promenée dans la Grand-Rue de Kairouan.

37. Asad b. al-Furāt. Arrivé avec son père à Kairouan en 144/761 à l'âge de 2 ans, il y demeure 5 ans, puis vit 9 ans à Tunis. Dans sa 18e année il va enseigner le Coran dans une localité de la Medjerda. De retour à Tunis il étudie le « *Muwaṭṭa'* » de Mālik avec 'Alī b. Ziyād qui lui enseigne le fiqh. Il part pour l'Orient en 172/788-9 et suit l'enseignement de Mālik. Mû par le désir de s'instruire, d'approfondir certains points et incité à le faire par ses condisciples, dont Ibn al-Qāsim, peut-être mal intentionnés puisqu'il les accuse de se servir de lui pour « prendre les scorpions », autrement dit de vouloir lui faire tirer les marrons du feu, il ne cessait de harceler le maître de questions ; excédé, ce dernier remit notre maġribin à sa place, l'engageant à se rendre en Irak s'il aspirait à l'interprétation personnelle (ra'y). Il suivit le conseil et après avoir pris congé de Mālik qui lui prodigua quelques bonnes paroles il s'en fut

trouver les disciples d'Abū Ḥanīfa, entre autres Abū Yūsuf à Kūfa. Asad mit un certain temps à s'adapter au nouvel enseignement qu'il finit par comprendre, grâce surtout à la sollicitude de Muḥammad b. al-Ḥasan, jeune adjoint d'Abū Yūsuf, qui l'aida intellectuellement et pécuniairement et déclara enfin un beau jour : « Le cerveau du Maġribin s'est ouvert ! » Puis éclata la nouvelle de la mort de Mālik b. Anas « Commandeur des Croyants en ḥadīṯ ». Il accompagna Muḥammad b. al-Ḥasan à La Mecque continuant ainsi à profiter de son savoir. En Égypte Asad se rendit auprès d'Ibn Wahb auquel il présenta les écrits (kutub) d'Abū Ḥanīfa, lui demandant d'y répondre conformément à la doctrine de Mālik ; mais ne parvenant pas à obtenir de lui autre chose que des données transmises (riwāya) il alla s'adresser à Ašhab. Il lui posa une question, obtint une réponse et demanda si c'était l'opinion de Mālik ou celle d'Abū Ḥanīfa. Et Ašhab de répondre qu'il s'agissait de la sienne ; ce qui suscita une altercation. Un jour que Ašhab avait déblatéré Abū Ḥanīfa et Mālik en présence de ses élèves, ces derniers durent contenir Asad qui s'était dressé en criant : « O Ašhab ! » Il aurait voulu lui lancer ce sarcasme : « Tu es par rapport à eux comme quelqu'un qui urine entre deux mers et déclare à propos de son urine écumante : « C'est une troisième mer ! » Asad se rabattit sur Ibn al-Qāsim qui lui transmit ce qu'il tenait de Mālik en précisant ses doutes, les analogies entre une question et une autre, ses interprétations personnelles mais fondées sur la doctrine de Mālik. Asad recueillait toutes les réponses d'Ibn al-Qāsim aux questions qu'il lui posait ; cela finit par faire soixante « livres » (cahiers, sections) qui prirent son nom : « *Al-Asadiyya* ». Il rédigeait ces questions la nuit sur un livret (qindāq) en les prenant parmi celles traitées par les ḥanafites au moyen du raisonnement par analogie fondé sur l'opinion de Mālik (as'ila al-'irāqiyyīn 'alā qiyās qawl Mālik). Le lendemain matin il les posait à Ibn al-Qāsim et il leur arrivait de ne pas être du même avis sur la façon d'interpréter l'opinion de Mālik par raisonnement analogique et d'en discuter (rubbamā iḫtalafnā fa-tanāẓarnā 'alā qiyās qawl Mālik), l'un des deux finissant par se ranger à l'avis de l'autre. Quand Asad fut sur le point de le quitter Ibn al-Qāsim

lui remit le texte de ce qu'il avait recueilli de la bouche de Mālik (dafa'a ilayya Ibn al-Qāsim samā'ahu min Mālik) lui disant : « Je t'ai peut-être parfois répondu avec distraction (wa-anā 'alā šuġl) mais consulte ce livre et supprime tout ce qui, dans mes réponses, le contredit. » Avant son départ les Égyptiens sollicitèrent la permission de recopier son « *Asadiyya* » et, comme il refusait, ils le traduisirent devant le cadi qui les débouta ; mais Asad finit par leur donner satisfaction. Ibn al-Qāsim remit à Asad de la marchandise à vendre en Ifrīqiya avec mission d'acheter avec cet argent, du parchemin (ruqūq) à utiliser pour établir une copie de l'« *Asadiyya* » qu'il lui adresserait.

Rentré à Kairouan en 181/787-8, Asad enseigna son ouvrage qui connut une grande vogue. Certains lui reprochèrent d'apporter des solutions précédées d'expressions dubitatives telles que : « Je pense, je crois... » et de négliger les traditions *(āṯār)* et la pratique des vertueux ancêtres (mā'alayhi al-salaf). Mais il leur répondit : « Ne savez-vous donc pas que l'opinion des anciens était un point de vue personnel devenu tradition après eux (qawl al-salaf ra'y lahum wa-aṯar liman ba'dahum). Je posais une question à Ibn al-Qāsim et quand il m'avait répondu, je lui demandais : « Est-ce l'opinion de Mālik ? — Je le crois, j'estime, répondait-il et il lui arrivait de différer sa réponse par scrupule. » Saḥnūn et Muḥammad b. Rušayd recopiaient l'« *Asadiyya* »; Asad en prit ombrage et refusa dès lors de prêter son ouvrage. Mais il ne manquait plus à Saḥnūn que « le livre du serment ». Un habitant de la presqu'île du Cap Bon le demanda à Asad qui refusa d'abord, mais finit par le lui remettre après lui avoir fait jurer de ne pas le communiquer à Saḥnūn. Mais se parjurant il s'empressa de le transmettre à ce dernier qui se trouva ainsi en possession du texte intégral de l'« *Asadiyya* ». Parti pour l'Orient en 188/804, Saḥnūn étudia le recueil de Asad avec Ibn al-Qāsim qui le revisa profondément, explicitant certains points, se prononçant là où il avait exprimé un doute, faisant des additions, supprimant toute opinion dont il n'était pas sûr qu'elle fût de Mālik et toutes celles qu'il avait émises d'après son appréciation personnelle (ra'y). Une fois cette révision achevée, Ibn al-Qāsim remit à Saḥnūn une lettre pour Asad dans laquelle il lui demandait

de corriger son recueil (mudawwana) sur celui de Saḥnūn (mudawwanat Saḥnūn, qui deviendra la « *Mudawwana* »). De retour à Kairouan en 191/807, Saḥnūn remit le message à Asad qui, après avoir eu l'intention d'obtempérer à l'ordre d'Ibn al-Qāsim, en fut dissuadé par ses disciples. Il ne retoucha pas son « *Asadiyya* » qu'il continua d'enseigner ainsi que les doctrines des « irakiens » (tamassaka bi-kitābihi al-Asadiyya wa-našara maḏāhib ahl al-'Irāq) tandis que Saḥnūn s'en tenait à sa « *Mudawwana* » qui, remaniée et complétée, ne tarda pas à connaître la célébrité tandis que l'« *Asadiyya* » était de plus en plus délaissée. C'en était fait de l'éclectisme de Asad qui adoptait les opinions qu'il jugeait justes, qu'elles émanassent des docteurs de Médine ou de ceux d'Irak. Si certaines informations insistent sur la pureté du mālikisme de Asad, certaines mettent l'accent sur son ḥanafisme, l'une d'elles en fait « l'imām de tous les Irakiens de Kairouan ». Si, après son retour d'Orient, les mālikites, dont Saḥnūn, suivirent ses cours, beaucoup de « kūfiotes », c'est-à-dire de ḥanafites en firent autant ; on cite parmi ceux-ci : Ma'mar [b. Manṣūr], Muḥammad (ou 'Amr) b. Wahb, Muḥammad (ou mieux Aḥmad) b. Qādim (ou les Banū Qādim), Abū l-Minhāl, Sulaymān b. 'Imrān et d'autres. On raconte que lorsqu'il enseignait les opinions des « irakiens » il arrivait que des « médinois » lui lançent : « Allume le second flambeau (awqid al-qindīl al-ṯānī) ! » Et il exposait alors la doctrine mālikite. Il considérait que le nabīḏ enivrant était illicite contrairement à l'opinion des ḥanafites tels qu'Abū Muḥriz, et Ibn Ġānim le consultait et l'admirait. Un traditioniste ayant attaqué Ibn al-Qāsim, Asad, alors cadi, le punit en lui infligeant un rude châtiment corporel.

Le vizir de Ziyādat Allāh I^er^, 'Alī b. Ḥumayd, acquis ainsi que les membres de sa famille au mālikisme, avait poussé l'émir à destituer son cadi Abū Muḥriz et à le remplacer par Asad alors au sommet de sa gloire ; et l'émir, en 203 ou 204/818-9, de nommer cadi Asad mais conjointement avec Abū Muḥriz qui, ayant succédé à Ibn Ġānim, était maintenu en fonction. Dans ce partage du cadicat entre deux titulaires dans une même cité, qui constitue une nouveauté et une infraction à la pratique normale, il faut voir une habileté politique et la consécration

des progrès du mālikisme, une satisfaction donnée à l'opinion publique mālikite sans pour autant sacrifier l'aristocratie ḥanafite puisque l'homme de celle-ci, le ḥanafite Abū Muḥriz, demeurait cadi. Malgré des heurts, inévitables, entre les deux personnages, rivalité qui n'empêchait pas une estime réciproque et un soutien mutuel en certaines circonstances, cette situation — qui n'est pas sans analogie avec la coexistence sous les Zīrīdes des Banū Hāšim, grands cadis de Kairouan de père en fils, mālikites, et des Banū l-Kūfī, cadis de Ṣabra al-Manṣūriyya, eux aussi de père en fils mais šī'ītes — se révéla viable et judicieuse puisqu'elle dura jusqu'en 212/827, date du départ de Asad, en qualité de « cadi-émir », à la tête de l'armée chargée de conquérir la Sicile. Asad trouva la mort, l'année suivante, devant Syracuse.

Un certain nombre de compagnons de Asad b. al-Furāt furent eux aussi à la fois « irakiens » et « médinois » : Abū l-Minhāl, un des maîtres de « la doctrine de l'Irak » dont les connaissances auraient été médiocres ; Ma'mar b. Manṣūr, disciple d'Ibn Farrūḫ et de Asad, adoptait les opinions des « gens de Kūfa » ; il était murǧi'ite et préférait 'Alī à Abū Bakr et 'Umar, ce qui n'empêchait pas Saḥnūn de lui faire des dons de 10 dīnārs ; son père, Manṣūr, était esclavon (ṣaqlabī) et affranchi de quelque Sévillan ; Abū Yaḥyā Aḥmad b. Muḥammad b. Qādim (m. 247/861-62) était versé en doctrine ḥanafite et mālikite ; il suivit Asad en Sicile et fut d'avis de se rembarquer pour l'Ifrīqiya, s'opposant à Asad qui voulait poursuivre la lutte, ce qui lui valut des coups administrés par l'irascible « cadi-émir » ; Sulaymān b. 'Imrān, surnommé Ḫarūfa (agnelle) parce qu'on ne rencontrait pas Asad autrement que flanqué de ce compagnon ; quand Saḥnūn devint cadi il le prit comme secrétaire et le nomma cadi de Béja après qu'il lui eut déclaré avoir renoncé à la doctrine « irakienne » ; à Béja, il ne prenait aucune décision sans avoir consulté Saḥnūn, qu'il remplaça après sa mort. On aimerait savoir si le ralliement de ce ḥanafite à la doctrine mālikite fut un cas isolé ou non. Mais il semble que les ṭabaqāt mālikites n'auraient pas manqué de signaler des conversions de ce genre s'il s'en était produit.

De toute façon il semble, sans pour autant minimiser le rôle considérable de Saḥnūn que, même sans lui, le mālikisme l'eût emporté. Il faut se garder d'être obnubilé par le succès de la « *Mudawwana* », incontestable, il est vrai, du vivant de son auteur, mais qui alla s'amplifiant après sa mort, et la dimension d'une personnalité exceptionnelle. N'est-il pas remarquable qu'il n'a été nommé cadi qu'en 234/848-9, à l'âge de soixante-quatorze ans, si bien qu'il n'exerça que quelque six ans puisqu'il meurt en raǧab 240/nov.-déc. 854. Les progrès de la doctrine « médinoise » ont été beaucoup plus lents à Kairouan qu'à Cordoue et son triomphe n'a pas été le fait du Prince, mais celui de l'opinion publique. Plus d'un demi-siècle sépare l'officialisation du mālikisme en al-Andalus de l'accession de Saḥnūn à la magistrature suprême. Les premiers mālikites ifrīqiyens ont appartenu à toutes les classes de la société, de la plus humble à l'aristocratie et maints d'entre eux, surtout semble-t-il les plus nobles et les plus riches, ont été quelque peu ḥanafites. Contrairement au ḥanafisme, rite de l'aristocratie arabe, le mālikisme a pénétré tous les degrés de l'échelle sociale et il a été, dès ses débuts, et jusqu'à la mort de Saḥnūn fort éclectique. Enfin il a bénéficié de l'appui de dévots de grande ou petite extraction dont il a exalté la religiosité alors que le ḥanafisme plus rationalisant aurait plutôt eu tendance à la freiner. D'ailleurs les différences de doctrine ont certainement eu moins d'importance que certaines réalités quotidiennes, et les « irakiens » étaient avant tout des buveurs de nabīḏ que les « médinois » tenaient pour illicite. La nomination de Saḥnūn comme cadi est donc l'aboutissement d'une évolution, la consécration d'un état de fait et une concession du Prince à l'opinion publique kairouanaise, et sans doute aussi tunisoise. On a vu l'importance des juristes tunisois ayant adopté la doctrine de Mālik et au moins deux d'entre eux figurent parmi les principaux maîtres de Saḥnūn. Or, les révoltes du ǧund contre les Aġlabides ont été fomentées à Tunis. Les progrès du mālikisme dans cette cité peuvent avoir été favorisés par l'insubordination des miliciens, voire un certain anti-aġlabisme de sa population. L'assassinat du faqīh tunisois Abū l-Walīd 'Abbās b. al-Walīd al-Fārisī est significatif. Qui sait si la nomination

de Asad par Ziyādat Allāh Ier, dont le règne marque le point culminant de l'hostilité du ǧund, ne s'inscrivait pas dans ce contexte de répression-concession. Asad était l'homme tout désigné : Arabe de souche illustre, élève des mālikites tunisois, professant un mālikisme tout imprégné de ḥanafisme, et par surcroît doué de vertus militaires. Ce choix n'était-il pas propre à satisfaire à la fois Tunis et Kairouan, la cour, le ǧund, la bourgeoisie et le menu peuple ? Trente ans plus tard, l'accession de Saḥnūn au cadicat a répondu à des exigences nouvelles, mais essentiellement du même ordre. Et dorénavant le mālikisme ifrīqiyen se consolidera grâce à d'éminents disciples du maître, dont son fils Muḥammad b. Saḥnūn (m. 255/868-9) (1). L'œuvre de Saḥnūn ainsi parachevée donna au mālikisme la force de résister au šī'isme, puis le dynamisme nécessaire pour entraîner la rupture du quatrième Zīrīde al-Mu'izz b. Bādīs avec son suzerain le calife fātimide du Caire et la reconnaissance du calife 'abbāside. Ce n'est qu'après cette date (439/1047-8) (2), au plein cœur du XIe siècle, qu'on peut légitimement parler de triomphe définitif du mālikisme en Berbérie Orientale. A l'inverse du mālikisme andalou, d'emblée maître de la situation, le mālikisme ifrīqiyen a été imprégné de ḥanafisme dont il s'est peu à peu détaché et il lui a fallu lutter longuement pour remporter la victoire.

Hady Roger IDRIS
(Bordeaux)

(1) On sait l'importance du rôle joué par les élèves et continuateurs d'Abū Ḥanīfa et de Mālik ; dans une certaine mesure il en a été de même pour Saḥnūn. L'action de Muḥammad b. Saḥnūn et de ses émules mériterait une étude ; elle est suggestive des difficultés rencontrées par les mālikites bien après le cadicat de Saḥnūn ; il fut en conflit avec le cadi « irakien » Sulaymān b. 'Imrān auquel Muḥammad b. al-Aġlab enleva tout pouvoir sur le fils de l'Imām, au grand dam des ḥanafites.

(2) V. notre « *Berbérie Orientale sous les Zīrīdes* », I-II, Paris 1962.

LA VÉNÉRATION POUR MĀLIK ET LA PHYSIONOMIE DU MĀKILISME ANDALOU

A la mémoire de Joseph SCHACHT

Suivant une tradition solidement établie et fidèlement respectée jusqu'à notre époque contemporaine dans toutes les écoles juridiques, les mālikites se sont attachés depuis toujours à magnifier Mālik (179/795) et à cultiver toute une littérature de *manāqib;* ils le font, soit dans des ouvrages exclusivement consacrés au maître ou à l'ensemble des imams, soit en préambule à une œuvre bio-bibliographique dont la plus célèbre et la plus importante sont à coup sûr les *Madārik* du cadi 'Iyāḍ

(1) Dans un ordre chronologique, on peut citer un ouvrage, non parvenu jusquà nous, portant sur les *manāqib* de Mālik et qu'on doit à Abū Bakr al-Dīnawarī (310/922), un autre d'Ibn 'Abd al-Barr de Cordoue (463/1070), *al-Intiqā' fī faḍā'il al-ṯalāṯa al-a'imma al-fuqahā'* (Mālik+al-Šāfi'ī+Abū Ḥanīfa, Ibn Ḥanbal n'ayant jamais été considéré par les Andalous comme un juriste ; cf. Ibn Ḥazm in *Iḥkām*, t. II, p. 55, Caire 1346) (Caire 1350 h). On peut également mentionner les *Manāqib Mālik* de 'Īsā B. Mas'ūd al-Zawāwī al-Mālikī al-Šāfi'ī (743/1342) imprimé avec *Tazyīn al-mamālik bi-manāqib al-imām Mālik* d'al-Suyūṭī (911/1505), Caire 1324 h. Signalons encore un *Iršād al-sālik ilā manāqib Mālik* de Yūsuf B. al-Ḥasan B. Aḥmad al-Ḥanbalī (909/1503) (ms. Ẓāhiriyya), un *Tanwīr baṣā'ir al-muqallidīn bi-manāqib al-a'imma al-mujtahidīn* de Mar'ī B. Yūsuf al-Maqdisī al-Ḥanbalī al-Šāmī, auteur du XI^e^/XVII^e^ (ms. B. N. Caire). Il faut enfin signaler un *Maqām Mālik 'ind al-mulūk* d'un inconnu et un *Manāzil al-a'imma al-arba'a* de Yaḥyā B. Ibrāhīm al-Salmāsī (ms. conservé). Voir Ḥājjī Ḫalīfa in *Kašf al-ẓunūn*, t. II, p. 1841, col. 2 (Constantinople 1362/1943), Amīn al-Ḫūlī in *Mālik B. Anas* (Caire 1370/1951), p. 5, note 2 et p. 26, note 2 et Fuat Sezgin in *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Band I, p. 458 (Leiden 1967) ; à compléter par *E. I.* 1, art. *Mālik B. Anas* de J. Schacht où un *Faḍā'il Mālik* d'Abu-l-Ḥasan B. Fihr est signalé, t. III, p. 219, col. 1.

(544/1149) (1). Le fait, en soi, n'a rien d'exceptionnel et ne mérite aucune attention particulière, dans la mesure où le genre *manāqib* se développe parallèlement à l'enseignement du maître, comme pour lui servir de support, en apportant, parfois, quelques éclaircissements désirés sur tel ou tel point de l'œuvre codifiée et en agissant, surtout, comme stimulant du zèle des disciples. Muḥ. Maḫlūf qui se place avec sa *Šajara* (2) comme le disciple, lointain il est vrai, et le continuateur de l'auteur des *Madārik*, aime bien faire siennes les remarques de Ḥājjī Ḫalīfa, en rapportant au début de son ouvrage que « tout imitateur *(muqallid)* d'un imam doit connaître le comportement *(ḥāl)* de son imam qu'il imite, et qu'il ne peut y parvenir que par la connaissance de ses *manāqib*, de ses qualités *(šamā'il)*, de ses vertus *(faḍā'il)*, de sa conduite *(sīra)* et de ses dires authentiques » (3).

Mais le fait cesse d'être anodin à partir du moment où l'intérêt manifesté par les disciples pour les *manāqib* prend le pas sur celui témoigné pour l'enseignement codifié et arrêté ; ici, la nouvelle école formée prend une figure originale, moins attachante, certes, sur le plan de la pensée, mais dont l'étude demeure toujours intéressante, surtout si elle s'attache à en dégager les traits les plus marquants pour mettre en relief ce qu'ils doivent à cette littérature particulière. Cette étude offrira d'autant plus d'intérêt dans la mesure où on se propose, comme but, de souligner combien le culte que l'on voue à un maître, inconsciemment ou de propos délibéré, et que l'on cultive, soit en connexion avec l'œuvre fixée, soit en dehors d'elle, peut conférer à un système de pensée une marque suffisamment différente de celle qu'aurait laissée l'enseignement officiel du maître, s'il avait eu à agir en exclusivité.

Il est évident que cette différence prend d'autant plus d'ampleur que l'on s'éloigne, dans le temps et dans l'espace, du pays où vécut l'imam, surtout si ce pays s'entoure, sur le plan de la doctrine et de l'histoire, d'une auréole de sacré.

(1) *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik bi-ma'rifat a'lām maḏhab Mālik*, éd. Aḥmad Bakīr Maḥmūd, 3 tomes, Beyrouth, Tripoli (Libye) 1387/1967.

(2) *Šajarat al-nūr al-zakiyya fī ṭabaqāt al-mālikiyya*, p. 52 (Caire 1350 h.).

(3) *Kašf*, t. II, p. 1836, col. 2, *apud* H. R. Idris in *Manāqib...*, Paris 1959, p. xvi.

Ainsi, les disciples sont-ils susceptibles de jouer un rôle très considérable de création et d'imagination dans la formation de cette tradition de *manāqib*, rôle qu'ils se garderaient de jouer lorsqu'il s'agit pour eux de transmettre un enseignement suffisamment systématisé et largement diffusé partout ailleurs.

Dans le cadre de cette étude, il importe peu de savoir si cette image nouvelle que les gens se font de l'imam, dans un pays donné et à une époque déterminée, correspond à la réalité des choses. Même si ce problème venait à se poser à l'historien soucieux de se servir de cette littérature pour composer une biographie et dégager une personnalité de Mālik, il serait bien difficile de le résoudre, à cause du manque plus qu'évident d'un *curriculum vitae* servant d'élément de références et de contrôle. On peut toujours glaner quelques renseignements ayant un air d'authenticité ou, du moins, de vraisemblance, chez des auteurs moins engagés, donc moins portés à cultiver le culte de Mālik ; mais la moisson demeure généralement très maigre, l'imam semble être entré, de son vivant, dans la légende. Il n'est qu'à remarquer qu'un historien comme al-Wāqidī (207/822), contemporain de Mālik et témoin oculaire, plus que probable, d'un nombre important de ses faits et dires, a pu servir une matière féconde à cette littérature de *manāqib*, bien qu'il soit extrêmement difficile de le prendre pour un disciple mālikite (1). L'historien moderne réduit, dans cette tâche, à un examen comparatif des sources et livré aux seules ressources de la critique interne, ne peut que constater avec J. Schacht (2) que « le petit nombre de faits attestés de façon certaine ont toujours été recouverts par une foison de légendes ».

Mais il est certainement intéressant, pour nous, de savoir dans quelle mesure et en quel sens cette littérature hagiographique s'éloigne des idées maîtresses de l'œuvre officiellement connue et universellement admise. Cet intérêt devient d'autant plus grand que la pensée ayant cours dans un pays et se réclamant de l'enseignement du maître se trouve suffisamment éloignée de son côté officiel et se laisse, ainsi, aisément rapprocher

(1) Voir art. *E. I.* 1 de *Wāḳidī* par J. Horovitz.
(2) *Op. cit.*, p. 220, col. 1.

de cette image propagée par les hagiographes. Peut-on résister, dans ces conditions, à une étude comparative portant sur ces deux phénomènes?

De toute évidence, on ne peut manquer de concevoir certains scrupules et de poser la question de savoir s'il s'agit d'une littérature élaborée, après coup, pour une justification *a posteriori* d'un déviationnisme doctrinal très grave ou d'une littérature suffisamment ancienne pour jouer le rôle qu'on peut supposer ici. Mais nous savons fort bien qu'un noyau très ancien datant d'al-Wāqidī constitue la partie la plus substantielle des *manāqib* et qu'un contemporain de cet historien, le Cordouan Ibn Ḥabīb (238/852) passe pour avoir composé sur les *faḍā'il* de Mālik (1). Ceci nous amène à constater que si les Andalous avaient subi ce culte venu d'Orient et importé par des disciples zélés et enthousiastes, ils avaient dû, très certainement, le développer et mieux l'adapter aux besoins de leur cause. Ainsi les ouvrages andalous de *manāqib* furent-ils suffisamment nombreux pour créer une tradition locale que l'éloignement dans le temps et l'espace ne rendait que plus vivace, au point de permettre à 'Iyāḍ de composer l'ouvrage de *manāqib* le plus complet, parmi tous ceux qui sont parvenus jusqu'à nous (2).

* * *

Grâce à des travaux de l'Orientalisme européen, comme ceux d'I. Goldziher, de M. Asín Palacios, d'A. González Palencia, de J. López Ortiz, de R. Brunschvig et d'E. Lévi-Provençal, la physionomie du mālikisme andalou (3) se révèle à nous de plus en plus nettement. Sur le plan de la pensée, on peut dire, très schéma-

(1) Voir *infra*.

(2) Voir *infra*.

(3) Les auteurs contemporains s'exprimant en langue arabe évitent, en règle générale, d'employer toute expression de nature à accuser le caractère local d'une doctrine religieuse telle que « islam andalou » ou « mālikisme andalou »; ainsi ils considèrent que l'islam doctrinal — la jurisprudence les intéresse beaucoup moins — est partout le même et tentent de réduire au minimum la portée des divergences *(ḫilāf)* à l'intérieur du même *maḏhab*, voire, entre les diverses écoles. Les Orientalistes qui procèdent d'une conception plus diachronique que synchronique, parlent, volontiers, d'un mālikisme andalou ou espagnol.

tiquement, que Mālik, l'auteur du *Muwaṭṭa'* essentiellement, ne put pas communiquer aux Andalous son attachement fondamental aux Traditions et aux principes du droit et qu'il faut bien attendre la fin du quatrième siècle de l'hégire pour assister, réellement, à un intérêt soutenu, actif et générateur pour ces deux disciplines religieuses. Son enseignement semble n'avoir eu, pour résultat, que le développement d'une certaine littérature jurisprudentielle de *responsa* que l'on fait remonter, pour l'essentiel, à Mālik, soit directement, soit par l'intermédiaire de ses disciples immédiats. Cette littérature fut consignée, avec plus ou moins de fidélité, au début du second siècle de l'hégire, par Ibn Ḥabīb et al-'Utbī (255/868) dans deux manuels qui ne tardèrent pas à s'imposer à l'ensemble de l'Espagne musulmane et à donner lieu aux commentaires les plus riches et les plus substantiels ; elle eut, pour corollaire, le développement très remarquable d'une littérature de procédure portant sur le notariat et la judicature (1). Quant aux docteurs de la Loi, il semble que rien de particulier dans l'enseignement du *Muwaṭṭa'* ne les prédisposait à l'exercice de ce magistère qu'on leur reconnaît, volontiers, comme caractéristique particulière, exercice manifesté par leur rôle de guides incontestés auprès du peuple et leurs fonctions de contrôleurs, voire de censeurs, jaloux de leur indépendance, vis-à-vis du prince (2).

Parallèlement, une lecture, même rapide, des *Madārik* ne manque pas de nous fournir des éléments d'éclaircissement et d'explication. Ainsi, il n'est pas superflu de jeter un coup d'œil sur les deux listes que le Cadi dresse, l'une pour les auteurs andalous ayant composé des ouvrages sur le *Muwaṭṭa'* en mettant l'accent sur les Traditions qu'il rapporte pour les soumettre à une étude d'exégèse et à un examen de critique externe, et l'autre pour les auteurs qui ont disserté sur les

(1) Voir les détails et les références utiles dans *Histoire de l'Espagne Musulmane* d'E. Lévi-Provençal, t. III, pp. 473-4 (Paris 1953) ; qu'on veuille bien voir, à titre de complément, *La Culture arabo-musulmane et la Péninsule Ibérique* d'A. Turki in *La Revue Tunisienne de Sciences Sociales*, n° 4, 1965, *passim*.

(2) E. Lévi-Provençal, *op. cit.*, t. III, pp. 136-7.

manāqib de Mālik. Pour la première (1), nous remarquons, du moins quant aux plus notoires, qu'il s'agit de juristes du Ve et même du VIe siècle de l'hégire, tels qu'Ibn Ḥazm (456/1063), Ibn 'Abd al-Barr (463/1070), al-Bājī (474/1081) et Ibn al-'Arabī (543/1148). Il est vrai que quelques-uns appartiennent au IVe, voire au IIIe siècle, mais rien ne nous est parvenu d'important de leurs commentaires, bien que, par ailleurs, on ait pu conserver d'eux des ouvrages de *responsa* ou des fragments, comme c'est le cas de 'Īsā B. Dīnār (212/827) et surtout d'Ibn Ḥabīb ; il faut remarquer que pour ces deux derniers, comme, d'ailleurs pour un autre juriste andalou s'étant distingué par sa recension du *Muwaṭṭa'*, Yaḥyā B. Yaḥyā al-Layṯī (234/848), 'Iyāḍ tient à souligner, dans leurs notices biographiques qu'il leur a consacrées, leur ignorance totale des Traditions (2). Or, la deuxième liste (3), qui ne comporte pas moins de trente-quatre noms d'auteurs ayant composé sur les *manāqib* de Mālik, révèle clairement qu'on a affaire à des mālikites dont la grande majorité appartient aux IIIe et IVe siècles de l'hégire et a pu ainsi apporter au Cadi une matière relativement ancienne pour la partie substantielle des *Madārik* réservée aux vertus de l'imam (3).

A. al-Ḫūlī, en parlant des mœurs de Mālik *(aḫlāq)*, affirme que les bonnes manières *(adab)* que les disciples avaient apprises de lui dépassent en importance les connaissances qu'ils avaient acquises de son enseignement ; il cite, tout de suite après et en guise d'illustration, le cas de Yaḥyā B. Yaḥyā al-Tamīmī (226/840), lequel fit un séjour supplémentaire d'une année auprès du maître après avoir achevé de suivre l'enseignement oral *(samā')* ; en effet, ce disciple zélé pensait pouvoir étudier le comportement idéal et le caractère exemplaire de l'imam,

(1) *Madārik*, t. I, pp. 199-201.

(2) Respectivement *Madārik*, t. III, p. 18, t. III, p. 32 et t. II, p. 537.

(3) *Op. cit., apud* A. al-Ḫūlī, p. 30, note 1 de son *Mālik*. Il convient d'ajouter à cette liste l'Andalou al-Maġāmī mort à Kairouan en 288/900, avec un *K. Fadā'il Mālik;* voir H. R. Idris, *op. cit.* Quant aux Andalous cités par 'Iyāḍ, il s'agit, entre autres, d'Ibn Ḥabīb, d'Ibn al-Imām al-Tuṭīlī (422/1030), d'Abū 'Amr al-Ṭalamankī, mort en 428/1036, âgé de quatre-vingt-huit ans et d'Abū Marwān B. al-Aṣbaġ (436/1044).

qui étaient, à ses yeux, ceux des Compagnons et des Successeurs (1). A. al-Ḫūlī qui a consacré à « l'homme Mālik » *(Mālik al-insān)* la partie la plus substantielle de l'ouvrage intéressant et utile composé sur l'imam de Médine et qui a pu avoir en mains la grande majorité des livres de *manāqib* parvenus jusqu'à nous et dont un bon nombre demeure inédit (2), émet un jugement sur les *Madārik* assez significatif ; ainsi, il affirme que non seulement ils sont comptés parmi les sources les plus anciennes pour écrire une vie de Mālik, mais encore qu'ils constituent « la biographie la plus complète jamais consacrée à l'imam, réunissant tout ce qui avait pu être écrit auparavant, de sorte que toute source postérieure et accessible à nous lui est redevable, aussi bien des détails que des lignes générales » (3). Il faut, tout de même, remarquer que des divergences, souvent notables et auxquelles al-Ḫūlī, lui-même, a été sensible, peuvent être relevées, çà et là, entre 'Iyāḍ et ses utilisateurs et qu'elles peuvent servir, le cas échéant, à révéler ou à expliquer une certaine tendance particulière à 'Iyāḍ et, par delà, à l'ensemble du mālikisme andalou. Bien que le Cadi n'indique de la chaîne de ses autorités garantes de l'authenticité de ses traditions *(isnād)* que le nom du premier informateur, disciple immédiat de Mālik, et que les utilisateurs et, en particulier, al-Zawāwī, se passent, totalement, de toute indication d'*isnād*, on peut, toutefois, considérer tel ou tel détail qui ne pouvait échapper à 'Iyāḍ et qui ne fut utilisé que par les compilateurs tardifs comme, particulièrement, révélateur d'un certain état d'esprit (4).

* * *

(1) *Madārik*, t. I, p. 140 ; *apud* A. al-Ḫūlī in *op. cit.*, p. 286 ; contrairement à ce qu'affirme ce dernier, il ne s'agit pas de l'Andalou Yaḥyā B. Yaḥyā al-Layṯī, mais de son homonyme al-Tamīmī, mālikite iraqien.

(2) Voir les détails *supra*.

(3) *Op. cit.*, p. 229 et introd., p. *mīm*.

(4) S'agissant de l'Andalus, nous ne faisons état qu'accessoirement et pour les besoins de la comparaison, de sources orientales. Ibn 'Abd al-Barr, auteur d'*al-Intiqā'*, ne sera que rarement cité, car la consultation de son œuvre n'apporte rien de nouveau, quant à l'évocation de cet état d'esprit.

La première caractéristique de ce mālikisme andalou, c'est le fait qu'il a été quasiment exclusif de toute autre école juridique. Bien des explications ont été avancées pour justifier cette situation qui n'a pas manqué d'intriguer, par son originalité, bon nombre de juristes et d'historiens, de l'époque ancienne comme de l'époque contemporaine. Si Ibn Ḥazm, grand adversaire du mālikisme, ramène ce fait capital d'une grande civilisation à une simple question du pouvoir arbitraire d'un prince, Ibn Ḫaldūn, plus « objectivement », fait appel à des données historico-géographiques (1). Plus modestement, dans le cadre de cette étude, tout en tenant compte des explications d'ordre historique, largement admises par des auteurs contemporains, tels que E. Lévi-Provençal (2), nous nous efforçons, à notre tour, d'apporter une autre explication fondée sur les données de la littérature hagiographique. Il nous semble, en effet, raisonnable, voire réaliste, d'accorder l'intérêt qu'il mérite au culte de Mālik, cultivé de bonne heure par les disciples d'Orient et ceux de l'Espagne musulmane, plus particulièrement, dans cette littérature spécialisée dont le représentant le plus ancien, rappelons-le, semble être l'Andalou Ibn Ḥabīb.

(1) Le faqīh ẓāhirite pense que Yaḥyā B. Yaḥyā mettait à profit l'estime particulière dont il jouissait auprès d'al-Ḥakam (180/796-206/822) pour ne conseiller que les juristes mālikites pour les postes de judicature ; voir al-Maqqarī, t. II, p. 218 (Caire 1367/1949) du *Nafḥ*. L'historien maghrébin (808/1406) présente dans sa *Muqaddima* (Caire s. d.) deux explications ; la première, historique, fait état du pèlerinage des Andalous et des « gens du Maghreb » au Hedjaz, au cours duquel ils devaient séjourner à Médine ; rentrant chez eux, sans avoir à passer par l'Iraq, ils ne rapportaient dans leur pays que le *fiqh* de Mālik ; la deuxième fait appel aux données de la géographie humaine ; les musulmans de l'Occident sont pour l'historien des gens de *badāwa*, leur vie se maintenant à un niveau primitif bien proche de celui des Hedjaziens et très éloigné du stade de civilisation atteint par les Iraqiens.

(2) *Op. cit.*, t. I, pp. 146-50 (Paris 1950). L'explication qui y est présentée est très proche de celle d'Ibn Ḥazm ; ce sont bien les premiers juristes andalous qui sont à la base du succès de cette diffusion ; « à leur retour dans leur patrie, y lit-on, ils propagèrent la doctrine de Mālik à Cordoue et dans les autres villes d'al-Andalus, avec l'approbation expresse des émirs umayyades, Hišām I, puis al-Ḥakam I, *op. cit.*, p. 148). Une autre explication a été avancée, faisant état de données historico-sociologiques plus larges ; voir A. Turki, *op. cit.*, *passim*.

Dans sa vaste introduction aux *Madārik*, véritable « monument à la gloire du mālikisme et de ses docteurs » (1) 'Iyāḍ est mû par deux sortes de considérations *(i'tibārāt)* qui donnent lieu à deux parties nettement distinctes. La première, consacrée à celles qui font prévaloir le rite de Mālik *(tarjīḥāt)*, permet à l'auteur de présenter « la défense théorique du mālikisme la plus complète et la plus poussée qui nous soit parvenue » (2), en faisant porter son effort sur une étude apologétique et polémique, à la fois, de la pratique vivante des gens de Médine *('amal)*. Cette partie, du reste parfaitement bien étudiée par R. Brunschvig, ne sera pas, ici, mise à contribution, bien qu'elle prépare le lecteur, de la façon la plus heureuse, à la seconde partie ; la dissertation qui y est développée paraît, en effet, représenter beaucoup plus un style propre à 'Iyāḍ qu'un état d'esprit suffisamment ancien (3). Par contre, la seconde qui nous intéresse directement et dans laquelle le cadi magnifie Mālik, représente bien un état d'esprit suffisamment ancien pour évoquer, à l'aide d'anecdotes et de citations appropriées, une certaine ambiance qui devait beaucoup servir Mālik, dans cette Espagne musulmane de la fin du second siècle, plus particulièrement.

L'une de ces anecdotes pousse le zèle jusqu'à soutenir que l'imam de Médine jouit d'une véritable infaillibilité, marque qui, comme on le sait, est du domaine exclusif de la prophétie. 'Abd al-Raḥmān al-'Umarī (4) rapporte avoir dit à Mālik, qui lui faisait part de l'état d'insomnie et d'abstinence dans lequel pouvait le plonger la recherche d'une solution à un

(1) R. Brunschvig, *Polémiques médiévales autour du rite de Mālik*, *Al-Andalus*, XV/2, Madrid 1950, p. 403.

(2) *Ibid.*

(3) *Op. cit.*, p. 404.

(4) Il semble qu'il s'agisse d'Abū 'Abd al-Raḥmān 'Abd-Allāh B. 'Abd al-'Azīz al-'Umarī ; cette hypothèse, si elle se révélait exacte, serait intéressante, car ce 'Umarī est souvent cité pour illustrer une Tradition annonçant l'avènement du savant de Médine et de toute la Terre, à la fois, Tradition que les hagiographes mālikites voudraient voir appliquée à Mālik ; voir Ibn 'Abd al-Barr (*op. cit.*, pp. 19-22) lequel, dans son zèle, cherche à dénigrer ce 'Umarī ; voir, pour l'anecdote, *Madārik*, t. I, p. 144. 'Iyāḍ semble être le seul, sinon l'un des rares, à la rapporter.

problème à lui posé : « O 'Abd-Allāh, tes propos ne sont pour les gens que pareils à la sculpture sur de la pierre ! Tu ne dis rien sans qu'on l'admette, immédiatement, de toi ! » Le narrateur poursuit que Mālik lui répliqua : « Qui serait plus digne de ce que tu dis que la personne que tu décris? » Et al-'Umarī de conclure : « J'ai vu dans un rêve quelqu'un dire : Mālik est infaillible *(ma'ṣūm)* » (1).

Mais cette préservation contre l'erreur est l'apanage exclusif de l'imam de Médine. A ce sujet, maintes traditions apportent au sceptique des témoignages dans lesquelles Abū Ḥanīfa (150/767) et al-Šāfi'ī (204/819) reconnaissent la supériorité de Mālik. Une fois, le *faqīh* de Kūfa en visite à Médine, interrogé sur les jeunes espoirs de la cité, prédit un avenir brillant pour Mālik, à l'exclusion de tout autre (2). Une séance de polémique réunit un jour al-Šāfi'ī et Muḥ B. al-Ḥasan al-Šaybānī (189/804) ; le premier conjure son partenaire de lui dire lequel, de Mālik et d'Abū Ḥanīfa, est le plus savant, en fait de Coran et de Traditions, et l'autre de répondre : « Mālik », mais d'ajouter tout de suite : « Notre maître pratique mieux le *qiyās* » ; al-Šāfi'ī ne manqua pas, alors, de faire remarquer au disciple ḥanafite que le raisonnement par analogie n'est concevable qu'avec l'appui de ces deux fondements, sinon il n'est rien (3). Dans une dissertation de la plume du Cadi, un fait plus important attire l'attention ; il y est affirmé, sans ambages, que ces deux maîtres, auxquels on reconnaît volontiers une aptitude à la bonne déduction, au *qiyās* fin et à la mise en œuvre d'un *fiqh* excellent, ne sont pas, pour autant, des autorités en matière de *ḥadīṯ;* ainsi, ils n'en possèdent aucune connaissance et n'y ont acquis aucune spécialisation ; au reste, ils ne prétendent pas en avoir la maîtrise et ne passent pas pour tels, aux yeux des spécialistes et des auteurs de Corpus *(ṣaḥīḥ)* (3). C'est là un jugement très sévère auquel on s'attendait pour Abū Ḥanīfa, mais beaucoup moins pour al-Šāfi'ī dont la fidélité au *ḥadīṯ* et son zèle dans la recherche, pourtant incontestables aux yeux

(1) *Op. cit.*, t. I, p. 128.
(2) *Op. cit.*, t. I, pp. 90-1 et aussi p. 140.
(3) *Op. cit.*, t. I, p. 92.

de tout juriste, ne s'exercent, pour 'Iyāḍ, que par imitation servile *(taqlīd)* (1).

D'autres traditions sont également rapportées et appuyées par des jugements du Cadi pour prouver que Mālik l'emporte aussi sur le plan du *fiqh*, sur ces deux imams, ainsi d'ailleurs que sur Ibn Ḥanbal (241/855), Dāwūd (270/883), al-Awzā'ī (157/773) et al-Ṭawrī (161/777) (2). Dans d'autres encore, les *maḏhab* de Dāwūd et de Ṭabarī (310/922) sont présentées comme étant à base d'options adoptées, à partir des écoles des gens du *ḥadīṯ*, le *qiyās* excepté pour le premier (2). A ceux qui seraient tentés, tout en préservant leur fidélité à Mālik, de pratiquer l'éclectisme, il fait remarquer qu'« il n'est pas licite de demander des *fatwā* à un savant n'appartenant pas à sa propre école » (3).

Il est bien évident que Mālik doit cette suprématie à un attachement indéfectible à la Tradition et à la pratique vivante des gens de Médine, tout comme il la doit à l'usage d'un *qiyās* sûr. Mais Mālik est aussi l'auteur d'un très grand nombre de *responsa* que les disciples, à défaut d'un corpus les codifiant, rapportaient et transmettaient, en même temps que cette foule de narrations touchant la vie personnelle et édifiante du maître. Dans maintes anecdotes, 'Iyāḍ tient à mettre en évidence cet aspect jurisprudentiel ; ainsi, chaque fois que des visiteurs frappaient à sa porte, un esclave sortait à leur rencontre pour leur demander, au nom de son maître, s'ils étaient venus pour le *ḥadīṯ* ou pour les *masā'il;* un peu plus tard, Mālik les recevait avec un cérémonial variable en dignité, selon qu'il s'agissait de l'un ou de l'autre des deux enseignements (4). Rappelons que

(1) *Op. cit.*, t. I, p. 92.

(2) *Op. cit.*, t. I, pp. 94-5, 131-2 et t. I, p. 79 ; seul Mālik est imam en tradition formelle (*ḥadīṯ*) et en tradition vivante *(sunna)*.

(3) *Op. cit.*, t. I, p. 78. Mālik est comparé à Muḥammad, le prophète, dont personne n'ose s'écarter.

(4) *Op. cit.*, t. II, p. 154. Les Andalous, on l'a souligné, étant de grands amateurs de *masā'il*, il faut attendre le IVe siècle de l'hégire pour voir Ibn al-Mikwī (401/1010) répartir son enseignement, comme le faisait Mālik, entre deux sortes de cours, un pour le *Muwaṭṭa'* ou ouvrage similaire, dispensé chaque lundi, et l'autre pour la *Mudawwana* de Saḥnūn (240/854) ou la *Mustaḫraja* d'al-'Utbī (255/868) ou code de *responsa* semblable, et ce, tous les mardis de la semaine.

l'infaillibilité de l'imam est soulignée à propos de ses scrupules dans l'émission de ses *fatwā*. Ibn Mahdī (198/813) parle de ces Maghrébins qui accomplissaient un voyage de six mois pour parvenir jusqu'à lui et solliciter ses consultations, alors que lui se contentait de leur faire remarquer l'originalité de leurs problèmes, inconnus jusqu'à ce jour de lui et de ses maîtres, mais leur promettait, toujours, de tenter de leur trouver des solutions (1). Voici une autre tradition selon laquelle Ibn Wahb (197/812) déclare avoir posé à Malik trente mille questions juridiques au tiers desquelles, ou à la moitié, il ne put pas apporter de réponse (2).

Néanmoins, les ḥanafites sont de grands spécialistes des *masā'il* et le Cadi en est bien conscient ; non content de faire décerner à l'imam de son rite des éloges de la bouche d'Abū Ḥanīfa et, au besoin, de faire marquer sa supériorité sur ce dernier, le voilà qui part en guerre contre les disciples ḥanafites, plus prolixes et plus habiles, semble-t-il, dans l'art de manier les *responsa*. C'est ainsi que Mālik reproche à Abū Yūsuf (182/798), en présence du calife Hārūn al-Rašīd, lequel le pressait de répondre à une question posée par le ḥanafite : « J'ai examiné longuement, dit-il, le Coran, la *sunna* du Prophète et les dires des Compagnons et des Successeurs ; je n'y ai point trouvé de fondement à ta question ; rien de bon, poursuit-il, n'est à attendre d'une science qui ne contient pas ce que j'ai indiqué ». Le calife, en approuvant le reproche de Mālik, fit remarquer à Abū Yūsuf que son interlocuteur avait enlevé tout fondement à la question posée (3).

(1) *Op. cit.*, t. I, p. 145.

(2) *Op. cit.*, t. I, p. 147 ; voir aussi t. III, p. 23 où 'Iyāḍ parle du Cordouan al-A'šā (218/833) qui fit le voyage en Orient en 179/795, ne put pas voir Mālik, mort cette année même, mais dut se contenter de rencontrer Ibn al-Qāsim (191/906), le diciple égyptien, sous l'autorité duquel il rapporta quarante mille *quaestiones*.

(3) *Op. cit.*, t. II, p. 223 ; voir à ce propos, le cas signalé par le cadi Ibn Madārij, un Andalou du IV^e/X^e siècle qui se refusait à apporter toute solution à un cas, avant qu'il ne se posât réellement (t. IV, p. 577). Il faut dire qu'il s'agit, ici, d'un reproche très fréquemment adressé à Abū Ḥanīfa ; c'est ainsi que Ḥafṣ B. Ġiyāṯ, questionné sur le *fiqh* de l'imam, eut cette réponse très significative : « C'est le plus savant, s'agissant des cas qui ne s'étaient jamais rencontrés et c'est le plus ignorant, lorsqu'on a affaire à des problèmes qui s'étaient réellement posés ! » voir Jāḥiẓ in

Du reste, et à en croire le Cadi, les Andalous doivent s'estimer très fortunés, en réalisant une œuvre que l'Orient musulman convoitait, sans pouvoir l'accomplir. Une tradition fait dire au calife al-Manṣūr à l'adresse de Mālik : « O Abū 'Abd-Allāh, réunis cette science [que tu possèdes] et consigne-la dans des ouvrages où tu t'écarteras des solutions rigoureuses adoptées par Ibn 'Umar *(šadā'id)*, des licences préconisées par Ibn 'Abbās *(ruḫaṣ)* et des singularités conçues par Ibn Mas'ūd *(šawāḏḏ)*; ainsi, tu auras opté pour les solutions médianes, ayant fait l'unanimité des imams et des Compagnons (1). Selon une autre tradition, Mālik aurait répondu au calife al-Mahdī qui, lui aussi, le pressait de composer un code juridique qu'il se chargerait d'imposer, d'autorité, à l'ensemble de la communauté musulmane : « Quant à ce pays — il voulait parler du Maghreb, précise la tradition — j'ai répondu à ses besoins *(kafayluh)* ! Quant à la Syrie, elle a al-Awzā'ī ! Quant aux gens d'Iraq, ce sont les gens d'Iraq ! » (2). Ainsi donc, les Maghrébins et plus particulièrement les Andalous, ont-ils toutes les raisons d'être satisfaits et même de se considérer comme des privilégiés ; ils occupent dans l'esprit de Mālik une place de choix, au point qu'il pense à eux en premier et qu'il les mentionne sans les nommer !

Ḥayawān, cité par I. Goldziher dans *Die Zahiriten*, p. 16, note 3, (Leipzig 1884). Il faudrait ne pas négliger un certain nombre de traditions que cite le cadi, par ailleurs, et qui toutes, tentent de démontrer que, malgré le zèle des disciples d'Abū Ḥanīfa, stimulé par le soutien des Abbasides et des Barmakides, le rite de Mālik finit toujours par l'emporter ; voir, par exemple, comment Mālik repousse des tentatives entreprises par Yaḥyā al-Barmakī et Abū Yūsuf lesquels, en faisant appel à l'autorité d'al-Rašīd, visaient à mettre les *maḏhab* sur le même plan ; *Madārik*, t. II, pp. 220-1 ; voir aussi l'histoire de ce ḥanafite qui abandonna son école pour le mālikisme, à la suite d'un songe où il vit le Prophète se détourner de lui, alors qu'il cherchait à l'embrasser, car, pensait-il, il ne devait pas lui pardonner la permission qu'il s'était accordée, du fait de son appartenance au ḥanafisme, de consommer une boisson légèrement alcoolisée, le *nabīḏ* (*op. cit.*, t. II, p. 244).

(1) *Op. cit.*, t. II, p. 193. Comme il s'agit, pour nous, d'une anecdote édifiante et orientée, on n'est que plus à l'aise pour admettre avec J. Schacht son caractère légendaire (*op. cit.*, p. 145). Ajoutons, pour notre part, qu'on a affaire à une réminiscence d'un projet suggéré à al-Manṣūr par Ibn al-Muqaffa', mort vers 140/757, dont l'orthodoxie passait pour être suspecte ; pour le projet de cet auteur persan, voir les détails dans J. Schacht in *Esquisse d'une Histoire du Droit musulman* (Paris 1953), pp. 49-50, trad. J. et F. Arin.

(2) *Madārik*, t. II, p. 193.

*
* *

Le credo des Andalous, caractérisé par I. Goldziher comme étant indifférent à toute subtilité dogmatique, dans son attachement à l'attitude conservatrice des Anciens *(Salaf)* et son opposition à l'aš'arisme, ne peut se rattacher qu'à la profession de foi de l'imam de Médine (1). Mais encore une fois, ce n'est point dans l'enseignement codifié du *Muwaṭṭa'* qu'il convient de chercher ses fondements, mais bien dans cette littérature de *manāqib* dont on s'est servi jusqu'à maintenant, ce qui ne manque pas de susciter quelque doute sur l'authenticité de la *'aqīda* de Mālik (2). Toutefois, ces réserves ne doivent pas nous décourager, pour autant, à poursuivre cette étude, notre tâche, rappelons-le, étant moins de rattacher le mālikisme andalou à un enseignement authentique du maître qu'à étudier sa conformité à une certaine idée que s'en étaient faite les spécialistes de la littérature hagiographique andalouse (3).

Certes, Mālik, comme le soutient le Cadi, a composé une épître pour définir le *qadar* et réfuter les thèses des partisans

(1) *Introduction au Livre de Mohammed Ibn Toumert Mahdi des Almohades*, Alger 1903), pp. 63-4.

(2) Pour J. Schacht (*art. E. I.*, p. 221, col. 1) est considérée apocryphe l'épître sur le libre arbitre.

(3) Avant le milieu du v[e] siècle de l'hégire, date très probable de l'introduction avouée et tolérée de l'aš'arisme en Espagne musulmane avec al-Bājī, lors de son retour d'Orient en 439/1047, date qu'I. Golziher place un siècle plus tard, à peu près *(Ibid.)*, quelques *faqīh* andalous pratiquaient la polémique *(jadal)* théologique, ce qui leur attirait beaucoup d'ennuis et d'infortunes. 'Iyāḍ les classe dans le clan des « compagnons du *jadal* dans les *'aqā'id* », par opposition à celui des *faqīh* et des Traditionnistes ; *Madārik*, t. IV, p. 676. Voir, par exemple, le cas d'al-Qabrī (406/1015), grand-père d'al-Bājī, qui connut toutes sortes de malheurs, à cause, précise le cadi, de « son attachement à ces sciences spéculatives *(naẓariyya)* curieuses aux yeux des Andalous » et fut ainsi exilé au Maroc par al-Manṣūr qui cherchait à mettre fin aux séditions *(fitan)* ; *op. cit.*, t. IV, pp. 674-6. Cf. H. R. Idris in *Essai sur la diffusion de l'aš'arisme en Ifrīqiya*, art. publié dans les *Cahiers de Tunisie*, 1953/2, pour lequel les débuts de ce credo, pour ce pays, remontent au IV[e] siècle, grâce à l'enseignement d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī mort en 386/996, voire à celui, plus discret il est vrai, de Muḥ. B. Saḥnūn mort en 255/868. *Op. cit.*, pp. 128-30. Quant à l'Andalus, l'auteur pense que l'aš'arisme s'y répandit, en même temps qu'au Maroc, grâce aux disciples d'Abu 'Imrān al-Fāsī, mort à Kairouan en 430/1038, ce qui nous rapproche de la date que nous avons déjà proposée. Voir *op. cit.*, p. 135.

du libre arbitre. 'Iyāḍ qui la reproduit, avec un double *isnād* où l'on relève le nom des plus grandes autorités théologico-juridiques d'Ifrīqiya et d'al-Andalus, va même jusqu'à affirmer qu'elle fait partie des meilleurs ouvrages écrits dans ce domaine, témoignant, de la sorte, de l'étendue de ses connaissances (1). Mais en réalité, et malgré son autorité incontestable, Mālik préférait la plus grande discrétion dans l'examen des problèmes du dogme. On lui fait dire qu'après avoir acquis une formation auprès de son maître, Ibn Hurmuz, pendant treize ou seize années, il préféra garder ses connaissances à lui, tout seul (2). Une tradition met en avant un mu'tazilite considéré comme très expert parmi les gens de sa secte et auquel on fait relater, ainsi, son entrevue avec l'imam : « Je vins trouver Mālik, dit-il, et le questionnai sur le *qadar*, dans une séance publique ; c'est alors qu'il me fit signe de me taire ; mais lorsque nous fûmes seuls, il me demanda de poser ma question ». Le mu'tazilite prétend, poursuit le narrateur, que Mālik épuisa avec lui l'étude de tous les problèmes du crédo de la secte, auxquels il apporta une réfutation, preuves à l'appui (3). Mālik va encore plus loin ; selon une tradition citée par le Cadi, Ibn Ḥanbal aurait dit : « Si tu rencontres un homme qui déteste Mālik, sache que c'est un innovateur « *mubtadi'* » (4). Ailleurs, on voit l'imam de Médine affirmer avec force que le « *jadal* », en matière de religion, n'est rien, traiter ses pratiquants de gens de mauvaise guerre, même s'il leur arrive de le pratiquer pour la bonne cause, conseiller à ses disciples de s'abstenir de polémiquer pour la *sunna*, de se contenter d'en informer, tout simplement, et d'éviter toute discussion avec l'adversaire qui vient à la refuser (5). Nous voilà, enfin, vis-à-vis d'un Maghrébin qui arrive bien à propos ; il dit à Mālik : « Les passions *(ahwā')* sont devenues nombreuses chez nous, et je me suis engagé à venir te voir pour adopter le crédo que tu m'ordonneras de

(1) *Madārik*, t. II, p. 204.
(2) *Op. cit.*, t. I, p. 90.
(3) *Ibid.*
(4) *Op. cit.*, t. II, pp. 169-70.
(5) *Op. cit.*, t. II, p. 170.

suivre. Le maître lui définit les lois de l'Islam : la prière, la *zakāt*, le pèlerinage et le jeûne et il ajouta : « Accroche-toi à ceci et ne discute avec personne » (1).

Mālik, attaché à la *sunna* des *Salaf*, parmi les Compagnons et les Successeurs, éloigné des doctrines des gens du *kalām*, et plein d'un mépris extrême pour les Iraqiens, à cause de leurs thèses théologiques, passe pour avoir défini, globalement, sa méthodologie, à propos de l'interprétation qu'il convient de donner du verset du Trône : « Le Bienfaiteur, sur le Trône, se tient en majesté » (2) ; interrogé, il dut répondre, très contrarié, très irrité et après un silence qui impressionna ses auditeurs : « La tenue de Dieu est connue, le comment Le concernant n'est pas concevable, et la question posée à ce propos est une hérésie » ; et Mālik d'ajouter à l'adresse de la personne ayant soulevé ce problème : « La foi est un devoir et je te crois bien égaré » (3).

L'exposé que le Cadi fait du credo de Mālik est assez substantiel et il n'est pas possible, ni utile pour cette étude d'en donner une analyse détaillée. Bornons-nous, donc, à en signaler les têtes de chapitre, avec les traits essentiels. Tout d'abord, est soulevé le problème de la vision de Dieu, le Jour de la Résurrection. Mālik affirme, très nettement, que Dieu sera vu de nos deux yeux, en réponse à une question touchant l'interprétation du verset : « Des visages, ce jour-là, seront brillants, vers leur Seigneur tournés » (4) et refuse catégoriquement de donner à *nāẓira* le sens d'attente (*muntaẓira*). Pour ce qui est de la foi, il répond, invariablement et inlassablement : « Je suis croyant *(anā mu'min)* » à toute personne voulant savoir, de lui, si la foi est susceptible de croissance ou de décroissance. Le Coran étant la parole de Dieu et ne pouvant provenir que de Lui, est donc incréé, pareillement à tout ce qui procède de Lui. Il ne voulait pas parler aux gens du commun *('awāmm)* de la Révélation *(tanzīl)*, ni des problèmes soulevés par sa temporalité, à savoir que Dieu révèle Ses ordres à chaque aube, comme l'affirme une

(1) *Op. cit.*, t. II, p. 175.
(2) *Trad.* Blachère, t. II, p. 180 (Paris 1949), s. 57 = XX, vt. 4/5.
(3) *Madārik*, t. II, p. 171.
(4) *Trad.* Blachère, t. II, pp. 72-3, s. 27 = LXXV, vts. 22-3.

Tradition. Quant aux Compagnons et à leur précellence, il cite dans l'ordre de mérite les noms d'Abū Bakr, de 'Umar et de 'Uṯmān, voulant suivre en cela les *Salaf* qui s'étaient arrêtés à ces trois, exclusivement. A propos du *qadar*, il manifeste son hostilité à l'égard de ses partisans, et affirme que Dieu prescrit pour Ses créatures, et bien avant leur création, la totalité de leurs actes et même les turpitudes *(fawāḥiš)*. Pour le péché grave, il semble donner raison à Abū Ḥanīfa qui soutenait qu'il n'y a pas lieu de déclarer impie *(kāfir)* tout musulman reconnu coupable. Enfin, Mālik espère une place de choix au Paradis pour ce musulman, à condition qu'il s'abstienne de tout associationnisme et toute participation aux mouvements hérétiques dont les partisans sont des impies, surtout s'il s'agit de *Rawāfiḍ* et de *Nawāṣib*, s'opposant à la vérité par leur hostilité aux quatre Califes (1).

Réservons un dernier mot à ce mālikisme andalou ; à l'exemple de l'Espagne musulmane dont on a dégagé, si nettement, les particularités, jusqu'à parler de nationalisme (2), il faut dire que, tel qu'il est présenté par les *Madārik*, son particularisme n'en est pas moins mis en relief. Rappelons ce que disait Mālik d'un problème à lui posé par un Maghrébin : « Dans notre pays, nous n'avons jamais été éprouvés par un cas pareil et nos maîtres n'en ont point parlé » et l'imam de promettre, quand même, d'y apporter la solution appropriée (3). En dehors du Hedjaz, le Maghreb est l'une des trois provinces qui préoccupent l'esprit de Mālik, les deux autres étant la Syrie et l'Iraq (4).

* * *

(1) *Madārik*, t. II, pp. 170-77.

(2) H. Pérès remarque, du moins pour l'Espagne du Ve/XIe siècle, « un nouvel esprit de solidarité nationale » ; voir *La Poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*, p. 117 (Paris 1953). E. Lévi-Provençal (*op. cit.*, t. III, p. 187) juge, du moins pour le IVe siècle, l'expression « sentiment national » trop précise et anachronique, de surcroît, et préfère parler de « notions plus ou moins confuses d'une cohésion d'une communauté d'aspirations et de goûts, d'un attachement au milieu géographique », ce qui cadre mieux avec l'impression dégagée des *Madārik*.

(3) *Madārik*, t. I, p. 145. Voir *supra*.

(4) *Op. cit.*, t. II, p. 193.

Une autre particularité andalouse peut être recherchée dans le comportement du *faqīh* dans la société ; en effet, ce spécialiste de *responsa* semblait jouir d'une autorité incontestable et d'un magistère dont il est rare de trouver l'équivalent ailleurs. On peut avancer plusieurs raisons pour expliquer ce phénomène, ou, tout au moins, souscrire à celle, très pertinente, que présente le meilleur historien de l'Espagne musulmane, E. Lévi-Provençal (1). Néanmoins, fidèle à notre propos, nous continuons, sur notre lancée, à tenter de tirer le meilleur profit de la littérature hagiographique dont l'influence sur le mālikisme andalou nous paraît de plus en plus évidente.

Il va sans dire que l'autorité que cette littérature confère au maître doit rejaillir, tout naturellement, sur les disciples. Une tradition fait tenir ces propos au Cordouan Sa'īd B. Abī Hind : « Je n'ai jamais craint personne autant que 'Abd al-Raḥmān B. Mu'āwiya [l'émir d'al-Andalus qui régna de 139/756 à 161/788] jusqu'au jour où je fis le pèlerinage, m'introduisis auprès de Mālik et fus fortement impressionné par lui au point de voir mitigée la crainte que je concevais pour l'émir (2).

Il faut voir le souci avec lequel le Cadi et, bien avant lui, les auteurs des dictionnaires biographiques andalous, font décerner par Mālik à l'adresse des juristes de l'Espagne, des éloges remarquables dont le maître est si avare par ailleurs, même à l'égard de ses pairs, contemporains ou antérieurs. Ce Sa'īd est qualifié de sage *(ḥakīm)* (3). Ziyād B. 'Abd al-Raḥmān, *alias* Šabaṭūn (193/808) qui passe pour être le premier à avoir introduit le *Muwaṭṭa'* en Espagne est traité avec beaucoup d'égards par Mālik et remporte le titre de *faqīh al-Andalus* (4).

(1) *Histoire*, t. III, pp. 136-7 ; l'auteur met en relief pour le Ve/XIe siècle, pour le moins, le « très grand prestige » et la « haute autorité morale » auprès du peuple que confère au cadi andalou une « indépendance » qu'il « revendique comme une condition essentielle de l'acceptation de sa charge et qui, s'il la sent compromise, entraîne de sa part une offre de démission ».

(2) *Madārik*, t. II, p. 166. La mort de ce juriste doit être placée au début du règne de 'Abd al-Raḥmān I, donc après 140/757 ; voir Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīḫ*. (Caire 1373/1954), t. I, pp. 190-1, nº 469.

(3) *Madārik*, t. II, p. 166.

(4) *Op. cit.*, t. I, pp. 349-53.

Selon une tradition, largement favorable sur ce chapitre, Mālik rapporte que le « *ṭalḥ al-manḍūd* » signalé dans le Coran (1) n'est autre que le bananier et ajoute qu'il doit cette interprétation de Sufyān al-Ṯawrī à la transmission *(riwāya)* du « *faqīh d'al-Andalus* » *(sic)*, c'est-à-dire Yaḥyā B. Muḍar al-Qaysī, mort crucifié en 189/804 (2). Selon une autre tradition, le juriste de Lisbonne 'Abd al-Raḥmān B. 'Ubayd-Allāh avait droit, comme disciple, à un traitement de faveur de la part du maître lequel, tout en l'estimant particulièrement, tenait, cependant, à lui reprocher son exubérance dans la transmission (3). Enfin, Mālik appréciait chez un autre Andalou, Yaḥyā B. Yaḥyā al-Layṯī (233/847), le comportement convenable *(samt)* et le bon sens *('aql)* (4).

Nantis d'une autorité morale considérable que leur conféraient l'enseignement et les jugements élogieux de Mālik, ces *fuqahā'*, une fois de retour chez eux, s'employaient à se comporter dignement vis-à-vis du peuple et surtout du pouvoir politique (5). Les auteurs de dictionnaires biographiques, qu'il s'agisse d'al-Ḫušanī (361/971), d'Ibn al-Faraḍī (403/1012) de 'Iyāḍ ou d'Ibn Baškuwāl (578/1182), nous apportent plus d'un renseignement édifiant sur le souci qu'avaient ces juristes de calquer leur comportement sur celui de Mālik. La règle est généralement respectée, que ce soit dans le soin qu'ils prenaient à cultiver leur autorité aux yeux du peuple (6), ou dans leurs réticences

(1) *Trad.* Blachère, t. II, p. 54, s. 23 = LVI, vt. 28/29 où est proposé : « acacias alignés ».

(2) *Madārik*, t. I, p. 355. Pour sa mort, voir Ibn al-Faraḍī, *op. cit.*, t. II, p. 174, n° 1553. (Caire 1374/1954).

(3) *Madārik*, t. II, p. 508.

(4) *Op. cit.*, t. II, p. 537.

(5) Cette autorité a été bien mise en relief par H. Monès *(Studia Islamica*, t. XX (Paris 1964), pp. 47-88, *Le Rôle des hommes de religion dans l'histoire de l'Espagne musulmane, jusqu'à la fin du Califat)*.

(6) Voir dans *Madārik* (t. IV, p. 429) le cas typique du savant pieux, Isḥāq B. Ibrāhīm B. Masarra (354/965) qui parvenait à inspirer une peur intense au calife al-Ḥakam II, à cause, précise 'Iyāḍ, de l'obéissance que lui témoignait le petit peuple de Cordoue.

à accepter les charges judiciaires du prince (1), leurs scrupules, difficilement apaisés, à agréer ses cadeaux ou manger à sa table (2) ; elle ne l'est pas moins, lorsqu'il s'agissait pour eux de veiller à ce que l'émir et, plus tard, le calife suivît une conduite religieuse et morale irréprochable (3), quitte, pour certains d'entre eux, à émettre un *fatwā* (4) contre lui, ou à apporter leur caution à des mouvements de résistance ou de révolte entrepris par le peuple contre l'autorité politique, tel le complot fomenté contre l'émir al-Ḥakam Ier (180/912-206/822) dans les faubourgs de Cordoue (5).

Mālik, vu par les auteurs de *manāqib* et, plus particulièrement, par 'Iyāḍ, ne pouvait être que très vénéré par les califes abbasides qui lui étaient contemporains ; ces derniers, lors de

(1) *Madārik*, t. I, pp. 350-1, où nous voyons Šabaṭūn refuser le poste de cadi, malgré l'insistance de l'émir Hišām I. Le fait est si typique et signicatif qu'al-Ḫušanī juge utile de consacrer le premier chapitre de ses *Quḍāt*. (Caire 1372 h.) à ceux, parmi les Cordouans, qui avaient refusé la judicature qu'on leur proposait ; *op. cit.*, pp. 13-20. Cf. *supra*, pour le texte d'E. Lévi-Provençal, *Histoire*, t. III, pp. 136-7.

(2) *Madārik*, t. IV, pp. 632-3 où est signalé le cas du grand cadi de Cordoue Ibn Zarb (381/991) lequel, peu après sa mort, fut vu dans un rêve par un autre cadi qui recueillit de sa bouche ces propos : « Je n'ai rien trouvé de plus nuisible que la fréquentation des rois » ; voir Ibn 'Abd al-Barr dans son *Jāmi' bayān al-'Ilm wa-faḍlih*, t. I, pp. 178-80 (Caire s. d.) pour les Traditions prohibant l'acceptation des biens du prince ; ce même personnage, parce qu'il mangeait à la table d'un roitelet andalou, trouvait bien du mal à se justifier aux yeux de ceux qui lui en faisaient le reproche ; Maqqarī in *Nafḥ*, t. IV, pp. 219-20 (Caire 1367/1949) *apud* A. Turki, *op. cit.*, p. 73.

(3) Voir, à titre d'exemple, la conduite du grand cadi de Cordoue, Munḏir B. Sa'īd al-Ballūṭī dans ses reproches, très vifs, adressés à al-Nāṣir (300/912-350/961) in E. Lévi-Provençal, *op. cit.*, t. III, p. 140. Voir aussi *Madārik*, t. I, p. 351 qui signalent le rôle de guide joué par Šabaṭūn auprès de l'émir Hišām I (172/788-180/796).

(4) Le plus important semble toucher l'affaire du *tajmī'*, c'est-à-dire l'autorisation de faire la prière en commun dans une mosquée autre que la principale d'une petite ville qui en a le privilège exclusif ; al-Nāṣir qui sollicitait le *fatwā* pour la mosquée de sa cité al-Zahrā' fut débouté par les plus grands juristes de sa capitale dont la liste est donnée par le cadi (*op. cit.*, t. IV, p. 632). Il en fut de même pour Ibn Abī 'Āmir (365/976-392/1002) qui reçut un refus identique pour la mosquée de sa ville al-Zāhira, et ce, de la part des plus éminentes autorités religieuses ; voir les détails dans *Madārik*, t. IV, pp. 657-8.

(5) Se reporter, à titre d'illustrations, aux biographies des *faqīh* fournies par les *Madārik*, respectivement, t. I, pp. 355-6, t. II, p. 492, t. II, pp. 505-7, t. II, p. 545, t. III, p. 17.

leur pèlerinage à la Mekke et leur visite rituelle à Médine, ne manquaient pas, en effet, de se rendre chez lui, le maître refusant toujours de se porter au devant d'eux ou d'aller les voir dans leur résidence médinoise (1). On rapporte, à ce sujet, des cas bien précis ; ainsi, selon 'Iyāḍ, l'imam refusa de se rendre auprès des deux fils du calife al-Mahdī, Hārūn et Mūsā qui étaient en visite à Médine, et s'abstint de leur apporter son enseignement à domicile ; mais une fois les deux élèves émirs arrivés dans sa maison, il se refusa encore à lire son cours en leur présence, considérant qu'il leur appartenait de lire devant lui et qu'il lui revenait, à lui, de les reprendre en cas d'erreur. On dut se résoudre à une solution de compromis, le précepteur se chargeant de lire devant le maître. Une histoire analogue est rapportée mettant en scène Hārūn, cette fois-ci calife, et ses deux fils, al-Amīn et al-Ma'mūn (2). Selon une autre anecdote, al-Rašīd dépêcha son vizir auprès de Mālik pour le prier de venir lui faire la lecture de son œuvre, mais n'obtint de lui, comme réponse, que ce mot : « La science reçoit les visites et n'en rend pas ! Tu viens à la science et elle ne vient pas à toi ! » (3).

Les auteurs de la littérature hagiographique se plaisent à faire part de ses réserves à l'égard de l'autorité politique. Ainsi, il savait comment imposer son point de vue au gouverneur de Médine : à propos d'une affaire de meurtre, il fit le serment de s'abstenir, à l'avenir, d'émettre toute consultation juridique, si son jugement n'était pas exécuté sur-le-champ ; devant l'émotion causée à Médine, le gouverneur dut lâcher prise (4). Quant aux cadeaux que l'imam acceptait du prince, il ne le faisait, semble-t-il, qu'à contre-cœur et ne manquait pas une occasion pour déconseiller de suivre son exemple à ses visiteurs qui le questionnaient à ce sujet (5).

(1) 'Iyāḍ aime bien rappeler qu'il arrivait à l'émir Hišām I d'Espagne de passer, la nuit, devant la maison du *faqīh* Ziyād lequel, informé de sa visite, sortait, alors, le voir, le saluait et s'entretenait un instant avec lui ; *Madārik*, t. I, p. 158.

(2) *Op. cit.*, t. I, p. 158.

(3) *Op. cit.*, t. I, p. 159.

(4) *Op. cit.*, t. II, pp. 183-4.

(5) *Op. cit.*, t. II, p. 180.

Du reste, le maître ne se faisait pas faute de moraliser les califes de son temps. Ainsi, il aurait adressé des objurgations à al-Rašīd dans une épître qu'il aurait composée pour la circonstance *(Risāla fi-l-ādāb wa-l-mawā'iẓ)*. Bien que, contre son authenticité, de graves présomptions aient été formulées par un grand nombre de savants mālikites, elle ne fut pas moins, rappelle 'Iyāḍ, rapportée par l'Andalou Ibn Ḥabīb d'après ses maîtres qui la tenaient de Mālik (1). Par contre, un *fatwā* émis par Mālik pour sanctionner, très sévèrement, une faute grave d'al-Rašīd, ne semble pas avoir donné lieu à contestation. Le calife n'ayant pas tenu un serment qu'il fit, les juristes furent d'accord pour lui conseiller d'affranchir un esclave, ce qui, à leurs yeux, aurait pleinement suffi comme acte de rachat. Mālik, sollicité de donner son avis, opta pour la solution la plus sévère, c'est-à-dire le jeûne de trois jours. Devant l'étonnement du calife qui se demandait pourquoi on tenait tant à lui imposer le châtiment des pauvres (2), l'imam osa lui dire : « Tout ce qui est entre tes mains ne t'appartient point. »(3).

Ce *fatwā* est d'autant plus intéressant qu'il fit jurisprudence en Espagne musulmane ; l'émir 'Abd al-Raḥmān II (207/822-238/850) eut des relations sexuelles avec l'une de ses esclaves pendant le jour, au mois de ramadan, et se vit infliger un jeûne de soixante jours par le juriste Yaḥyā B. Yaḥyā al-Layṯī ; interrogé par les *fuqahā'* présents qui étaient appelés en consultation et qui lui demandaient, séance tenante, pourquoi il ne suivait pas, en la circonstance, l'enseignement officiel et codifié de Mālik, pour laisser, de la sorte, à l'émir le choix entre l'affranchissement, l'aumône et le jeûne, Yaḥyā répondit que

(1) *Op. cit.*, t. II, p. 205. Voir aussi J. Schacht (*E. I.*, art. Mālik, p. 221, col. 1) pour qui cette épître éditée au Caire (Imp. Būlāq) (1311 h.) a l'air d'un pendant mālikite du *k. al-Ḫarāj* d'Abū Yūsuf.

(2) Allusion au *Coran*, vt. 91/89, s. 116 = V, *Trad.* Blachère, t. III, p. 1137 ; d'après les dispositions de ce verset, quatre possibilités s'offrent, en effet, au pénitent pour le rachat de ce parjure ; nourrir dix pauvres, ou les vêtir, ou jeûner trois jours, ou affranchir un esclave.

(3) *Madārik*, *apud* A. al-Ḫūlī, p. 333.

la solution d'alternative aurait incité à la récidive, rien n'étant plus simple pour un prince que d'affranchir un esclave (1).

Il reste à dire un dernier mot, au sujet de la persécution *(miḥna)* de Mālik, laquelle ne manque pas de faire penser aux persécutions que connurent en Espagne musulmane, quelques décennies plus tard, de nombreux juristes et des plus notoires, parce qu'ils étaient impliqués dans des affaires de complot contre l'autorité publique. Selon la version la plus admise et que rappelle 'Iyāḍ, Mālik tenta de légitimer la révolte d'un prétendant 'alide, Muḥ. B. 'Abd-Allāh, contre le calife al-Manṣūr. En l'année 145/762, Muḥammad s'empara de Médine par un coup de main, et Mālik déclara alors dans un *fatwā* que le serment d'allégeance prêté au calife ne pouvait obliger en conscience parce qu'il avait été extorqué par la force. Selon une autre version, Mālik aurait simplement rapporté la Tradition : « Point de divorce sous la contrainte » et al-Manṣūr aurait cherché à l'en empêcher. Toujours est-il qu'un grand nombre de Médinois qui seraient demeurés sur la réserve, se déclarèrent pour Muḥammad. Bien que l'imam ne prît pas une part active au soulèvement et qu'il préférât demeurer tranquille dans sa maison, il fut, cependant, puni de fustigation par le gouverneur de Médine, Ja'far B. Sulaymān, deux années plus tard, c'est-à-dire après l'échec du mouvement (2). Il est naturel que les auteurs de *manāqib*, et en particulier 'Iyāḍ, ne laissent pas passer l'événement sans l'exploiter en faveur du maître ; ainsi, ils signalent son attitude stoïque durant l'application du châtiment et dissertent (3) en long et en large sur les tentatives entreprises auprès de Mālik, en vue d'obtenir le pardon d'al-Manṣūr qui serait allé, dans sa fureur, jusqu'à battre le gouverneur de Médine et lui infliger une peine cruelle.

*
* *

(1) *Op. cit.*, t. II, p. 542.

(2) *Op. cit.*, t. II, pp. 228-31. Voir aussi J. Schacht, *op. cit.*, p. 219, col. 2. Quant aux juristes andalous persécutés, parce que impliqués dans des affaires politiques, voir *supra* pour les références à leurs notices biographiques.

(3) *Madārik*, t. II, pp. 229-30.

Au cours de ce travail, tout en tirant profit de recherches et d'études antérieures sur le mālikisme andalou, donc en partant de faits en grande partie examinés et interprétés précédemment, et qui, pour autant, acquièrent, à nos yeux, un caractère d'« objectivité », nous avons tenté de mettre en évidence la part d'influence, prépondérante, qu'eut cette littérature hagiographique sur la manière dont s'est modelé et épanoui ce mālikisme. Le travail nous a semblé mériter d'être tenté et pourrait même, pensons-nous, être repris, quant à la méthode, pour l'étude d'autres systèmes de pensée du monde musulman. Il est certain que le ḥanbalisme activiste et révolutionnaire qui soulevait les foules de Bagdad, à partir de la seconde moitié du IIIe/IXe siècle, doit cet aspect, autant sinon plus, à la littérature des *manāqib* axée sur la *miḥna* de l'imam Ibn Ḥanbal, qu'à son enseignement traditionnel du *ḥadīṯ*. Même de nos jours, en tentant de caractériser les mouvements existentialistes se développant, sous nos yeux, dans un certain nombre de pays arabo-musulmans, depuis la fin de la seconde guerre mondiale, on ne peut s'empêcher de penser que tel ou tel de leurs aspects doivent moins aux mouvements doctrinaux d'Europe qu'à un culte de vedette que l'on voue, ici et là, à tel penseur français. C'est tout le problème du « vedettariat » avec ses implications plus ou moins profondes dans la société.

Mais n'est pas vedette qui veut, ni celui qu'on veut qu'il le soit, pas plus qu'on ne peut commander le choix du moment et du pays pour ce faire. Il est des moments et des pays propices, tel l'Andalus terre de prédilection par son éloignement de Médine et du début de l'Islam. Il est, en outre, certaines personnes prédestinées à jouer ce rôle par une vie riche en épisodes, une personnalité marquante de premier plan, apte à nourrir une littérature hagiographique et un enseignement qui se maintienne suffisamment dans des cadres généraux ; tel fut bien le cas de Mālik.

Dans l'abstrait, il semble peu réaliste pour un esprit moderne de ramener l'analyse des caractéristiques de tout un système de pensée à l'action d'un culte personnel ; mais l'entreprise le paraît moins, lorsqu'il s'agit d'étudier un système appartenant au moyen âge qui a dû, assurément, en voir bien d'autres.

Ceci n'empêche pas de considérer, à défaut d'un aspect enrichissant sur le plan intellectuel, le côté salvateur du culte, qui conféra à cette société andalouse une unité de pensée et une cohésion sentimentale qui furent certainement indispensables pour sa pérennité et son développement dans la sphère musulmane. Mais c'est là, déjà, le début d'une méditation qui touche à l'histoire des civilisations médiévales et que nous nous abstenons volontairement de livrer, dans le cadre de cette simple esquisse consacrée au mālikisme, dont l'étude doit tellement, tout autant que pour les autres écoles théologico-juridiques, aux travaux du regretté J. Schacht.

Abdel Magid TURKI
(Paris et Beyrouth)

LA PHILOSOPHIE DE SIJISTĀNĪ

Entre Farābī, mort en 339/950, et Avicenne, mort en 428/1037, on peut évoquer les noms de certains philosophes plus ou moins importants. Le cercle philosophique de Bagdad dont le nom revient si souvent sous la plume de Tawḥīdī attire l'attention. A part Abū Ḥayyān et Miskawayh on cite souvent les noms d'Abu l-Ḥasan al-'Āmirī, Nūshajānī, 'Īsà ibn 'Alī, Thābit ibn Qurra, Bukhārī, Ṣaymarī, Ibn Zur'a, Qūmasī... et Abū Sulaymān as-Sijistānī. C'est autour de ce dernier, nous dit Tawḥīdī, que se regroupaient les membres de ce cercle. Parmi les contemporains de Sijistānī le nom de Miskawayh nous est de loin le plus familier. Comme c'est son œuvre qui a été le plus souvent étudiée (1) on a pu penser que ce philosophe était le plus important de cette époque. Pourtant Tawḥīdī disait qu'il était « pauvre parmi des riches » ! Certes, il ne l'aimait pas et n'éprouvait à son égard la moindre sympathie. Aussi son jugement ne saurait-il passer pour absolument acquis. Quoi qu'il en soit il y a tout lieu de penser que, parmi tous ces philosophes de la seconde moitié du IVe siècle de l'Hégire, Sijistānī est considéré comme le maître le plus en vue. Nous avons eu, dans un autre travail, l'occasion de noter au passage son importance dans l'école philosophique en Islam et d'évoquer quelques-unes de ses idées (2). Nous

(1) En dernier lieu, la thèse de Mohammed Arkoun, *Miskawayh philosophe et historien*, Paris, 1970.

(2) *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*, Beyrouth, 1968.

sommes persuadé que la personnalité et les idées de Sijistānī mériteraient qu'une étude exhaustive leur soit consacrée. L'article que voici n'en est que l'ébauche.

I. Jamais un philosophe musulman n'eut plus mauvaise « Fortune » qu'Abū Sulaymān Muḥammad ibn Ṭāhir ibn Bahrām as-Sijistānī. Sa condition d'homme fut particulièrement difficile, et il en était conscient. Lui-même disait que « quiconque voudrait échapper aux vicissitudes du temps devrait chercher pour demeure un autre toit que le nôtre » (1). On ne sait pas exactement comment ni quand il a été atteint de la lèpre. Il paraît pourtant que cette maladie lui a été transmise par son père, car le poète Badīhī pensait qu'il était normal qu'il fût contaminé par la maladie dont souffrait son père (2). A la vérité cette maladie l'empêchait de fréquenter les cercles des intellectuels de Bagdad et ceux des princes et des vizirs. Un mot du vizir Abū 'Abdullāh al-'Āriḍ, à qui est adressé l'*Imtā'* de Tawḥīdī, laisse entendre que c'est par dignité qu'Abū Sulaymān s'interdisait d'y aller (3). Il était bien conscient de la gêne que sa présence pouvait causer à ces hauts personnages. Sachant d'autre part qu'il était laid et borgne on comprendra mieux les raisons de son abstention ; il devait en effet sentir douloureusement et avec une profonde amertume combien sa présence pouvait mettre les assistants mal à l'aise. Badīhī disait qu'à la vue d'Abū Sulaymān il tirait de mauvais présages. Qifṭī pense qu'il s'est condamné lui-même à la solitude complète et que son disciple Tawḥīdī a écrit son précieux *Imtā'* uniquement pour lui, pour le consoler et pour le tenir au courant de ce qui se passait dans la société et surtout dans les *majālis* des intellectuels. Pourtant nous savons que l'ouvrage a été dédié au vizir Ibn Sa'dān, ce qui cadre bien avec les mœurs littéraires de l'époque ; mais il est fort difficile, malgré le témoignage somme toute assez tardif de Qifṭī, de croire que l'ouvrage a été écrit à l'intention de Sijistānī dont les idées et les paroles y sont largement reproduites et commentées. Et puis Sijistānī n'était

(1) Tawḥīdī, *Muqābasāt*, p. 273.
(2) Qifṭī, *Tārīkh*, p. 283.
(3) Tawḥīdī, *al-Imtā' wa l-mu'ānasa*, t. I, p. 31.

pas le philosophe solitaire que présente Qifṭī. Il recevait souvent chez lui bon nombre d'intellectuels et de philosophes ; nous citerons, outre Tawḥīdī, les noms de Nūshajānī, Bukhārī, Abū Bakr aṣ-Ṣaymarī, Abū Muḥammad al-Maqdisī, Ghulām Zuḥal, Qūmasī, d'autres encore, tous présentés par Tawḥīdī comme disciples de Sijistānī. Il n'est pas certain que Miskawayh fréquentait son *majlis*. Mais il est hors de doute que sa maison était devenue à l'époque « le foyer de tous ceux qui s'occupaient des sciences des Anciens » (1). En plus, Sijistānī sortait souvent se promener dans le désert aux environs de Bagdad pour jouir de la beauté des « jours printaniers » (2). Le Vendredi était pour lui une journée de distraction et de joie. Il allait, accompagné de son disciple Abū Ḥayyān, rencontrer ses compatriotes venant de Sijistān. Ceux-ci lui réservaient un accueil particulièrement chaleureux. Tous passaient leur journée devisant et écoutant chanter derrière le rideau la belle *jāriya* 'Alam, ou regardant danser le danseur Ghazāl (3). Tawḥīdī faisait de son maître l'exemple de la jouissance artistique incarnée lorsqu'il écoutait le chant d'un garçon de Mossoul, souriant, charmant, léger, coquet, très beau « qui vous enlèverait à vous-même » (4) ; il paraît qu'ils étaient tous deux — sans parler des hommes les plus distingués et les plus discrets de Bagdad — particulièrement sensibles à sa beauté et à son charme. Il paraît aussi qu'il lui arrivait même de chanter avec les artistes. La vie d'Abū Sulaymān n'était donc ni si triste ni si retirée. A en croire quelques vers composés par lui et donnés par Tawḥīdī, il paraît qu'il mena dans sa jeunesse une vie si joyeuse et si libre que, plus tard, il la regretta ardemment (5). Il lui arrivait aussi de se rendre en Sijistān en passant par Rayy et de rendre visite à des amis dont le juge Ja'far al-Khāzin qui fut en même temps mathématicien, astronome et géomètre (6). Les autres jours il

(1) Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn*, t. 1, p. 321.
(2) Tawḥīdī, *Muqābasāt*, p. 163.
(3) Tawḥīdī, *Imtā'*, t. I, p. 42.
(4) *Ibid.*, t. II, p. 174.
(5) Tawḥīdī, *Muqābasāt*, pp. 298-299.
(6) *Ibid.*, p. 296.

revenait certainement à ses malheurs, non seulement à sa condition physique, mais aussi à sa condition sociale, à sa pauvreté. Car les difficultés de vivre étaient parfois énormes. Il lui est arrivé de n'avoir pas l'argent suffisant pour acheter son pain quotidien et payer son loyer (1). Les jours les plus sombres pour lui vinrent après la mort du sultan 'Aḍud ad-dawla. En effet celui-ci le soutenait et lui offrait une aide régulière. Abū Sulaymān fut sauvé de la misère lorsqu'Ibn Sa'dān devint vizir du sultan Ṣamṣām ad-dawla en 372 de l'Hégire. En effet, Tawḥīdī, en relation avec Abu l-Wafā' al-Muhandis, proche d'Ibn Sa'dān, présenta son maître à ce dernier. Ibn Sa'dān, tel qu'il nous est montré par Abū Ḥayyān, se flattait d'être estimé par Sijistānī. Un jour il demanda à Tawḥīdī ce qu'Abū Sulaymān pensait de lui : la joie le saisit quand il eut entendu de la bouche d'Abū Ḥayyān que le « logicien » philosophe faisait de lui l'éloge le plus courtois et qu'il exprimait à son égard la reconnaissance la plus chaleureuse (2). A la vérité ce n'est pas la gratitude avouée qui fit grand plaisir au vizir, mais bien que cette gratitude fût le fait du philosophe le plus en vue du pays. Malheureusement Ibn Sa'dān, nous dit Ibn Kathīr, devait être, en 375 de l'Hégire, accusé de complot par ses adversaires ; Ṣamṣām ad-dawla le destitua immédiatement, puis il fut mis à mort. On ne sait après cette date les ressources qui permirent à Abū Sulaymān de subsister. Un fait reste certain. Sijistānī ne cherchait guère à faire fortune, et il n'a jamais envié les riches qui, dit-il dans un poème conservé par Ṣafadī, après avoir obtenu les biens recherchés finissent par être dévorés par le néant comme s'ils n'avaient jamais existé. S'il avait eu à envier quelque chose, ce n'aurait été que les astres dans ce qu'ils ont d'éternel et d'immortel (3). Rien dans notre vie terrestre ne vaut la peine qu'on s'en inquiète et s'en attriste ; la faim peut bien être dissipée par un morceau de pain sec. Rien n'est plus juste que la mort : elle rend le calife et le pauvre absolument égaux (4). Sijistānī était considéré par tous ceux

(1) Tawḥīdī, *Imtā'*, t. I, p. 105.
(2) *Ibid.*, t. I, pp. 30-31.
(3) Ṣafadī (Ṣalāḥ ad-Dīn), *Al-Wāfī bi l-wafayāt*, t. III, p. 165.
(4) *Ibid.*

qui prirent contact avec lui comme le philosophe et le logicien le plus respectacle et respecté de son temps. Même le poète Badīhī, qui soulignait malignement sa lèpre et sa laideur, lui reconnaissait la prudence et la science parfaites (1). Évidemment Sijistānī ne pouvait accorder aux paroles d'un poète la moindre valeur — puisqu'il croyait avec Aristote et avec le proverbe que « les poètes sont de grands menteurs » — ; mais le mot de Badīhī reflète sans nul doute l'avis général de ceux qui entouraient le philosophe. Selon Tawḥīdī, Sijistānī, par la finesse et l'exactitude de ses vues, par la profondeur de ses idées et par la limpidité de son esprit, dépassait de beaucoup tous les philosophes contemporains, tels Ibn Zur'a, Ibn al-Khammār, Ibn as-Samḥ, Miskawayh, Naẓīf, Yaḥyà ibn 'Adī, 'Īsà ibn 'Alī (2). Mais vu son origine persane, puisqu'il était sijistānais, il avait des difficultés à s'exprimer, ce qui ne l'étonnait nullement ; il disait lui-même que la grammaire arabe est spontanée alors que la grammaire persane, la sienne, est réfléchie (3), ce qui dans la bouche d'un logicien pourrait être un jugement teinté d'un léger shu'ūbisme, quoique ce fût déjà l'opinion de Jāḥiẓ, mais dans un contexte tout différent. Pourtant cette faiblesse est absente dans ses paroles que nous rapporte Tawḥīdī ou qu'on trouve dans l'unique ouvrage que nous possédions actuellement de lui, *Muntakhab ṣiwān al-ḥikma*, non encore publié (4). Mais il n'est pas hasardeux de considérer comme acquise l'idée que Tawḥīdī lui-même intervenait personnellement lorsqu'il « rédigeait » ce qu'il entendait de la bouche de son maître. Sans doute, on aurait pu mieux juger de son style si nous possédions déjà ses autres ouvrages, à savoir : *al-Kalām fī l-manṭiq* (5), *Masā'il 'idda su'ila 'anhā* (6), *Maqāla fī anna l-ajrām al-'ulwiyya ṭabī'atuhā ṭabī'a khāmisa* (7), *Maqāla fī*

(1) Tawḥīdī, *Imtā'*, t. I, p. 31.
(2) *Ibid.*,, t. I, p. 33 ; voir aussi Ṣafadī, *al-Wāfī bi l-wafayāt*,t. III, p. 165.
(3) Tawḥīdī, *Imtā'*, t. II, p. 139 ; et Qifṭī, *Tārīkh*, p. 283.
(4) Manuscrit photocopié (Bibliothèque Nationale du Caire), n° 2663.
(5) *De la logique.*
(6) *Questions variées.*
(7) *Discours sur les corps célestes et que leur nature est constituée d'un élément cinquième.*

marātib qiwa l-insān wa kayfiyyat al-indhārāt (1), *Risāla fī l-muḥarrik al-awwal* (2), *Risāla fī iqtiṣāṣ ṭuruq al-faḍā'il* (3), *Sharḥ Kitāb Arisṭo* (4). Mais ils sont malheureusement perdus. Nous sommes réduits, pour dégager et apprécier son œuvre, à nous référer à son disciple Tawḥīdī qui, par certains côtés, fut pour lui ce que Platon fut à Socrate. Certes Tawḥīdī contestait parfois les idées de son maître (5), mais nul doute qu'il éprouvait à son égard le respect le plus profond et le dévouement le plus sincère.

A vrai dire on ne peut pas savoir quand exactement Tawḥīdī prit contact avec Abū Sulaymān. Dans le gros ouvrage *Al-Baṣā'ir*, écrit entre 350 et 365 de l'Hégire (6), Sijistānī ne figure pas comme le maître le plus vénéré de Tawḥīdī, il y est même une personnalité très secondaire et n'est cité que rarement. A considérer ces *Baṣā'ir*, on a parfois l'impression que Tawḥīdī ne connaissait pas Sijistānī de très près. Il lui est même arrivé de négliger son nom. A propos du poète Badīhī, Tawḥīdī dit : « L'un de nos maîtres appréciait de Badīhī son poème où il dit... » (7), alors que dans les *Muqābasāt*, reproduisant le même texte il dit ceci : « Abū Sulaymān appréciait de Badīhī... » (8). Mais dans un autre endroit des *Baṣā'ir* Tawḥīdī écrit : « J'ai entendu Abū Sulaymān dire : Quand nous étions petits on nous apprenait ceci : ... » (9). Il paraît qu'il assistait à son *majlis*. A un moment donné, et avant l'année 365 de l'Hégire,

(1) *Discours sur les degrés aes facultés de l'homme et le mode des divinations.*
(2) *Épître sur le premier moteur.*
(3) *Épître sur les voies des vertus.*
(4) *Commentaire du Livre d'Aristote.*
(5) Tawḥīdī, *Muqābasāt*, p. 357.
(6) Tawḥīdī rédigeait encore son ouvrage, après l'année 364 de l'Hégire : « Abu l-Ḥasan al-'Āmirī, écrit-il, que j'avais rencontré à Bagdad en l'année 60 et que j'avais rencontré encore une fois en l'année 64 dit : ... » (Voir *Baṣā'ir*, vol. 3, t. II p. 545).
(7) Tawḥīdī, *Baṣā'ir*, vol. 1, p. 172.
(8) Tawḥīdī, *Muqābasāt*, p. 298.
(9) « Défiez-vous de la rancune des Sijistānais, de l'envie des habitants de Harat, de l'avarice de ceux de Marw, des calomnies de ceux de Nichapour, de la bêtise de ceux de Balkh et de la sottise de ceux de Boukhara » (*Baṣā'ir*, vol. 3, t. II, p. 512). Nous conservons en note cette citation pour la verser au dossier du chauvinisme géographique.

Tawḥīdī devait être plus proche d'Abū Sulaymān puisque dans les *Baṣā'ir* mêmes on lit ceci : « Voici une lettre <philosophique> qui m'a été communiquée par Abū Sulaymān... » (1). Il faut attendre les années 370 de l'Hégire pour voir l'amitié se consolider entre le maître et le disciple ; en témoignent *Aṣ-Ṣadāqa wa ṣ-ṣadīq*, écrit vers l'année 371 de l'Hégire, l'*Imtā' wa l-mu'ānasa*, écrit vers 375 de l'Hégire et les *Muqābasāt*, ultérieures à l'année 391 de l'Hégire. Tawḥīdī aurait ainsi vécu auprès de son maître près de quarante ans — puisque, en l'an 391 de l'Hégire, le maître « dictait » à quelques-uns de ses élèves, parmi lesquels figurait Tawḥīdī lui-même, un cours traitant de l'Un (2). Il faudrait donc conclure que la mort de Sijistānī ne saurait avoir eu lieu avant cette date. L'auteur de *Hadiyyat al-'ārifīn* (3) prétend, sans donner la moindre référence, que sa mort eu lieu vers l'an 410 de l'Hégire. Quoi qu'il en soit on peut penser que Sijistānī dut quitter sans trop de regret la vie. Non seulement cette mort le libérait de ses maux physiques qui l'affectèrent durant toute sa vie, mais encore le débarrassait de ce lourd fardeau qu'est la vie terrestre même, vie cruelle et injuste et où l'homme ne trouve que malheur (4). Cependant Sijistānī n'était pas, en dernière instance, pessimiste. Bien au contraire, on peut le rapprocher à juste titre du Socrate du *Phédon*. Sa certitude d'un bonheur futur était inébranlable. L'agnosticisme d'un Abū Bakr ar-Rāzī n'avait à ses yeux aucune valeur. Un jour Tawḥīdī cite devant lui quelques vers composés par Rāzī, dans lesquels celui-ci manifeste un agnosticisme radical quant à la destinée de l'homme et de son âme après « son abandon du squelette dissous et sa sortie du corps anéanti » ; et Sijistānī de dire : « Son ignorance quant à sa propre destinée ne nous concerne pas ; c'est son affaire. Quant à nous <nous savons que> nous sommes destinés à un bonheur

(1) Tawḥīdī, *Baṣā'ir*, vol. 2, t. II, p. 853.

(2) Tawḥīdī, *Muqābaasāt*, p. 286. Ce texte est assez évident pour écarter l'idée de M. Kīlānī qui estime que Sijistānī mourut vers l'an 380 (voir *Baṣā'ir*, vol. 3 ; t. II, p. 512, note 1).

(3) Baghdādī, *Hadiyyat*, t. 2, p. 60.

(4) Tawḥīdī, *Imtā'*, t. I, p. 30. Nous proposons l'année 310/922 comme date approximative de la naissance de Sijistānī, puisqu'il devait « lire » la philosophie auprès d'Abū Bishr Mattā, mort en 328/939 (Qifṭī, *Tārīkh*, p. 286), et que son départ est certainement ultérieur à l'année 391/1000.

durable, à une immortalité ininterrompue, à une demeure grandiose, à un endroit sublime, auprès de Celui à qui appartiennent la Création et le Commandement, à l'Être vraiment premier, à Celui qui existe nécessairement et qui est connaissable par la voie naturelle, à l'Être désiré dans le secret et en plein jour... chez qui on cherche refuge lors des malheurs » (1). Cette vision axée sur l'espérance et la foi n'a jamais été, en Islam, caractéristique d'un philosophe véritable comme elle a caractérisé Abū Sulaymān as-Sijistānī. A la vérité, cet optimisme philosophique et religieux était l'aboutissement d'une évolution intellectuelle ayant son point de départ dans une séparation radicale entre la philosophie et la religion, et son aboutissement dans une entente des deux sur l'essentiel.

II. Les premières pensées de Sijistānī semblent révéler une attitude assez radicale quant aux rapports entre philosophie et religion. On peut même constater que Sijistānī fait le procès de la raison et de la philosophie en faveur de la Révélation. La tentative imputée aux Frères de la pureté et tendant à réunir dans un même système la philosophie grecque et la « religion arabe » pour rendre à cette dernière sa pureté primitive altérée au cours des siècles par l'ignorance et l'erreur n'encourt chez Sijistānī que mépris et condamnation. Ni sous le rapport de la méthode, ni sous celui du contenu, philosophie et religion ne peuvent aller de pair. Selon Sijistānī cette tentative n'est pas la première en son genre. Elle a été déjà entreprise par de grandes intelligences, beaucoup plus pénétrantes et distinguées que celles des Frères de la pureté. Pourtant, selon lui, l'entreprise ne fut jamais couronnée de succès. Car du point de vue de la méthode la religion a pour origine Dieu qui communique avec un prophète par la Révélation portée par un « messager ». Les « signes » et les « miracles » témoignent de cette Révélation. Aux yeux de la raison pure ces « moyens » paraissent parfois évidents, parfois possibles ; mais il y a dans la religion des choses qu'on ne peut pas sonder ou comprendre ; il faut l'assentiment et la soumission à l'avertisseur. Ici les « pourquoi » et les « comment » sont exclus ; toute objection est rejetée,

(1) Tawḥīdī, *Risālat al-ḥayāt*, pp. 78-79.

tout doute est nocif. L'humilité est utile et elle procure tranquillité, sécurité et piété (1). La philosophie est sans nul doute inférieure à la religion, car la philosophie s'acquiert par « l'opinion perdurable » alors que la religion est basée sur la Révélation ferme et solide. Personne n'a ici à objecter, pour défendre la cause de la philosophie, que celle-ci s'obtient par la raison qui est un « don de Dieu ». Car la raison ne peut pas remplacer la religion et s'y substituer, encore que la raison ne soit pas une chose bien partagée entre les hommes. Sans doute Bukhārī avance ici l'objection qu'il y a aussi dans la Révélation des « degrés de prophétie ». Mais Sijistānī tient à répondre que ce fait ne soulève aucun problème quant à la tranquillité, à la sécurité et à la confiance exprimées par les divers prophètes à l'égard de Celui qui les a élus pour communiquer sa Révélation et son message, alors que rien de tout cela n'est assuré pour ceux qui s'adonnent à la spéculation rationnelle (2). Au total « le prophète est supérieur au philosophe, le philosophe est inférieur au prophète. Le philosophe est appelé à suivre le prophète. Le prophète n'a pas à suivre le philosophe, car le prophète est envoyé et le philosophe est une personne à qui est envoyé le prophète » (3).

La différence entre philosophie et religion s'accuse aussi sous le rapport du contenu. En effet, le philosophe, pense Sijistānī, s'occupe en même temps de l'astrologie, de l'astronomie, de la physique, de la géométrie et encore de la logique. Or aucune de ces disciplines n'a de rapport avec la religion, aucune de ces sciences n'est du point de vue religieux recommandable ; bien au contraire certaines d'entre elles, telle l'astrologie, sont catégoriquement condamnables. En plus la communauté, dans les problèmes posés par la théorie et la pratique religieuse, n'eut jamais recours à de pareilles disciplines. La raison en est évidente. La Révélation a « achevé » la tâche confiée au Prophète, et la religion n'a plus besoin de ce qui est établi par l'effort

(1) Tawḥīdī, *Imtā'*, t. II, p. 7.
(2) *Ibid.*, t. II, pp. 10-11.
(3) *Ibid.*, t. II, p. 10.

personnel (1). Même les représentants et les jurisconsultes des diverses sectes musulmanes, estime Sijistānī, ont évité, pour défendre leurs positions, de procéder à la manière des philosophes ; les méthodes et les idées des philosophes n'ont pas été suivies par eux (2). Il y a donc tout lieu de conclure que la religion n'a le moindre besoin de la philosophie. La méthode et les buts que la religion poursuit sont radicalement différents de ceux de la philosophie. La religion se suffit à elle-même ; elle présente une connaissance certaine et solide parce qu'elle a la Révélation comme source alors que la philosophie fondée sur la raison humaine ne produit que des opinions éphémères et incertaines.

Tel est le premier état des conceptions sijistāniennes sur les rapports entre religion et philosophie. Mais Sijistānī ne gardera pas longtemps cette attitude. Il paraît que plus il lisait les Anciens plus il abandonnait ses positions premières et modifiait ses vues quant à la valeur de la philosophie et de la raison spéculative. L'évolution toucha également ses idées sur les rapports entre philosophie et religion. Certes, bien que dans quelques endroits de l'*Imtā'* Sijistānī soit plutôt fidéiste, il faut dire que dans d'autres endroits il est nettement philosophe parlant à la manière de Platon, d'Aristote et souvent des néo-platoniciens. Mais il est difficile, à partir de tous les textes de l'*Imtā'*, écrits pendant des périodes différentes, de déceler dans Sijistānī un philosophe rationaliste. Assurément il prêche parfois la recherche de la « Sagesse » et de la « morale pure » mais il n'oublie pas, à propos des choses qui caractérisent à son sens l'âge d'or d'une société, de parler de la « religion dans toute sa fraîcheur primitive », à côté de la fertilité des terres du pays et d'une heureuse politique gouvernementale (3). Mais il faudra qu'un temps s'écoule pour constater avec toute la clarté possible que le « logicien » devient proprement philosophe rationaliste. En effet il nous faut attendre les *Muqābasāt* de Tawḥīdī, rédigées certainement après l'an 391 de l'Hégire. Sans doute, il ne faut pas considérer le rationalisme sijistānien

(1) *Ibid.*, t. II, pp. 7-9.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 9.
(3) *Ibid.*, t. II, p. 83.

déclaré à maintes reprises dans les *Muqābasāt* comme hostile ou opposé à la religion ou comme négation de celle-ci. Il est incontestable que certains textes considèrent la « raison » comme le guide suprême de l'homme et que par conséquent c'est à elle que l'homme doit se soumettre ; mais il faut entendre ici cette soumission dans le domaine concernant particulièrement la quête proprement humaine de l'être. Car Sijistānī, dans cette phase de sa vie, est disciple des Grecs, platoniciens, aristotéliciens, stoïciens et néo-platoniciens. Et pourtant son sens du « métaphysique », de plus en plus aigu, ne pouvait que modifier ses vues. Quand la Sagesse est devenue pour lui non pas toutes les disciplines dont il a été question plus haut, mais précisément la « philosophie première » ou plus exactement la « théologie » selon le sens d'Aristote, aucune raison valable ne pouvait plus être avancée contre l'idée que religion et philosophie poursuivent le même but sans pour autant procéder par les mêmes méthodes. C'est justement le problème de la liberté de l'acte humain qui donne à Sijistānī l'occasion de dire peut-être son dernier mot sur ce problème. A la question : Comment un homme sage et doué de raison peut-il commettre un acte que sa raison lui interdit, que sa religion condamne et que ses mœurs rejettent — alors qu'il est libre et qu'il a la raison pour guide et juge ? Sijistānī répond : « La liberté du choix, la capacité d'agir, l'opinion personnelle et la délibération, etc., l'homme ne les possède pas comme des biens dont il peut disposer comme il le désire. Comme ils sont prêtés à l'homme par leur « véritable possesseur », l'homme ne peut les utiliser que lorsque le « possesseur » lui accorde tout ce qui est nécessaire à l'accomplissement de ses actes. Si le « possesseur » n'accorde pas à l'homme tout ce dont il a besoin, c'est pour marquer la dépendance de l'homme par rapport à son possesseur et pour que l'homme ait toujours en vue son possesseur, s'abandonne à sa volonté, se réfugie en lui, obéisse complètement à son ordre et à sa puissance. Car Dieu est le principe de tout ce qui existe » (1). Ayant entendu cette réponse d'inspiration vraisem-

(1) Tawḥīdī, *Muqābasāt*, pp. 199-200.

blablement stoïcienne, Tawḥīdī dit tout de suite à son maître : « Mais c'est dit à la manière des « saints » et des adeptes des religions ! » — Ne t'en étonne pas mon fils ! répond le maître. Car les prophètes, les « purs » eux aussi ne cessent pas de s'occuper du salut de l'âme ici-bas et dans l'au-delà. S'il y a ressemblance dans les deux manières de voir — même si cela n'apparaît pas clairement dans leurs paroles et dans leurs allusions — c'est qu'ils poursuivent le même but. N'est-ce pas la sagesse qui est à l'origine de la religion ? et la religion ne complète-t-elle pas la sagesse ? La philosophie n'est-elle pas la « forme » *(ṣūra)* de l'âme, et la religion sa conduite ? Comme le dit ton maître mystique Ḥaḍramī d'après ce que tu m'avais rapporté : « Les voiles sont nombreux, la mariée une ! ». La contradiction <entre philosophie et religion> est donc exclue et l'incompatibilité entre ces deux termes tombe » (1). Certes cette rencontre heureuse de la philosophie et de la religion ne signifie en aucun sens que les deux disciplines procèdent par les mêmes méthodes. Car la philosophie reste pour lui une recherche rationnelle ; la religion quant à elle reste fondée sur l'assentiment et sur un acte de foi. Pour communiquer ses propositions la religion ne suit pas une voie unique. Comme elle s'adresse à tous les individus, il faut qu'elle utilise tous les moyens de communication possibles. Et en effet les paroles de la religion sont tantôt détaillées, tantôt concises, tantôt explicites, tantôt implicites, parfois symboliques ou allégoriques, parfois démonstratives (2). Le philosophe quant à lui ne procède que par la voie de la démonstration et du raisonnement. Jamais il ne fait recours à des paroles allusives, à des allégories ou à des symboles. « Et ce qu'on peut en trouver dans les paroles des anciens philosophes est dû principalement à ce qu'elles ont été traduites du grec en syriaque et du syriaque en arabe. Toute altération de méthode ou de sens vient de là » (3). Et pourtant Sijistānī, qui semble ici viser les allégories platoniciennes, ne s'interdit pas de faire usage de « symboles » pour exposer

(1) *Ibid.*, p. 200.
(2) *Ibid.*, p. 257.
(3) *Ibid.*, p. 258.

une idée philosophique. Après avoir rapporté le mot d'Aristote (qu'il attribue d'ailleurs à Platon) : « L'investigation de la vérité est, en un sens, difficile, et, en un autre sens, facile. Ce qui le prouve, c'est que nul ne peut l'atteindre adéquatement, ni la manquer tout à fait » (1), Sijistānī dit ceci : « Ainsi sommes-nous comme des aveugles mis devant un éléphant. Chacun a eu l'occasion de toucher de sa main un organe de l'éléphant ; ainsi peut-il se représenter une image de ce qu'il a touché. Or celui qui a eu l'occasion de toucher le pied dit que l'éléphant est une créature grande, ronde, pareille au tronc d'un arbre ou d'un palmier. Celui qui a eu l'occasion de toucher le dos dit que l'éléphant est pareil à une haute colline. Celui qui a touché son oreille dit qu'il est étendu et mince et qu'on peut le plier ou le déplier. En effet, chacun exprimait ce qu'il avait perçu, mais chacun aussi démentait l'autre et pensait qu'il était dans l'erreur. A la vérité, si l'on considère tout ce qu'ils ont dit à la fois <nous n'avons qu'à dire qu'> ils sont dans la vérité ; mais si l'on considère leurs avis pris séparément on ne peut que dire qu'ils sont tous dans l'erreur » (2).

Pourtant, la rencontre de la philosophie et de la religion ne signifie pas non plus que Sijistānī tolérait la tâche des « dialecticiens » *(mutakallimūn)*. Car ceux-ci prétendent que leur méthode est rationnelle alors qu'elle est, en vérité, pseudo-rationnelle (3). La méthode des théologiens est basée sur la confrontation des termes et des objets soit à l'aide du témoignage de la raison, soit sans cette aide. Elle compte sur la « dialectique » *(jadal)* et sur ce qui se présente aux sens ou ce qui vient à l'esprit de ce qui relève de la sensation, de l'imagination, de la fantaisie, de l'habitude et de la coutume, etc. Tout ceci n'est que sophistique et ne cherche qu'à faire taire l'adversaire par des moyens irréfléchis et non scientifiques ; il porte atteinte non seulement à la morale mais aussi à la religion, à la conscience et à la piété. Quant à la philosophie elle est déterminée par son objet et par sa propre méthode. Tout d'abord la recherche

(1) Aristote, *Métaphysique*, Livre A, 993 b ; Tawḥīdī, *Muqābasāt*, p. 259.
(2) Tawḥīdī, *Muqābasāt*, pp. 259-260.
(3) *Ibid.*, p. 237.

philosophique porte sur tout ce qui existe, qu'il soit perçu par les sens ou par la raison ou par les deux à la fois. Le philosophe désire atteindre la vérité en dehors de toute passion pouvant affecter l'activité rationnelle. Sa méthode écarte la tradition et ne repose que sur les jugements libres et réfléchis de la raison naturelle, portant sur les principes originaires de la sensation. L'étude philosophique est toujours imprégnée, entre autres choses, de morale divine, de préférences sublimes et de « politique » rationnelle. Comme le dit le maître Yaḥyà Ibn 'Adī, c'est sur la démonstration logique, sur les « symboles » divins et sur la persuasion philosophique que le philosophe s'appuie. Les théologiens, comme les poètes, les grammairiens, les linguistes ne considèrent nullement cette méthode. La méthode des théologiens relève justement de la « dialectique » dans le sens artistotélicien du terme (1). Et c'est bien parce que les affirmations des théologiens sont mêlées de passion, de fanatisme, de traditionalisme et d'incertitude que leur méthode n'est point rationnelle, qu'elle est pseudo-rationnelle. Et c'est également pour cela que leur « sens du divin » est inférieur et que finalement ils aboutissent volontiers à une position néfaste et agnostique pensant que les arguments pour et contre une thèse se valent finalement *(takāfu' al-adilla)* (2). La religion, répète Sijistānī, n'a pas, pour être fondée et reçue favorablement, besoin de la méthode des dialecticiens ; elle-même condamne toute tentative tendant à la poser comme objet de dialectique *(jadal)*. Il y a là une position nette et irrévocable ; la religion est reçue par un acte de foi, par un assentiment, et celui qui cherche à la considérer autrement va en effet contre la nature des choses et renverse sans raison l'ordre de la nature. Ce qui est illégitime et impossible. Acceptons donc cet ordre et n'oublions pas le vieux mot : « Si ce que tu veux n'arrive pas, veuille ce qui arrive » (3). Cette sentence est déjà répandue

(1) Tawḥīdī, *Muqābasāt*, pp. 223-224.
(2) *Ibid.*, p. 237.
(3) Tawḥīdī, *Imtā'*, t. III, p. 187.

depuis Kindī et elle est certainement inspirée du *Manuel* d'Épictète (1).

III. L'épistémologie de Sijistānī s'inscrit dans deux lignes : la ligne proprement grecque, et la ligne gréco-musulmane. Deux modes de connaissance sont, par conséquent, admis : la connaissance naturelle et la connaissance supra-naturelle. La quête de la vérité est certainement difficile, mais elle est possible. L'agnosticisme et le scepticisme sont fermement rejetés. Le premier ne peut être que la position d'un individu particulier et ne saurait caractériser l'état humain en général. Le scepticisme est insoutenable et la vérité est accessible à l'homme. Qu'est-ce que la connaissance ? La connaissance, répond Sijistānī, est l'image *(ṣūra)* de l'objet connu dans l'âme du sujet connaissant, du « savant ». Les âmes des « savants » ont la connaissance en acte, celles des « enseignés » l'ont en puissance. L'enseignement est ce qui fait passer en acte ce qui est en puissance ; une fois ce passage produit, on a la connaissance (2). La connaissance première est la connaissance sensible qui porte sur les qualités extérieures des objets perçus par les sens. La perception sensible est le point de départ de toute connaissance ; c'est elle qui conduit à l'intelligible (3). Mais il faut se garder de tenir le témoignage des « cinq guides » comme infaillible ; tant qu'il n'est pas confirmé par une faculté supérieure de l'âme, la saine raison, il n'est pas digne de foi (4). Quatre degrés de connaissance doivent être distingués : 1°) La connaissance absolument et exclusivement sensible que possède l'animal non-raisonnable ; 2°) la connaissance absolument et exclusivement intelligible : elle est le propre des corps célestes ; 3°) la connaissance sensible-intelligible attachée à l'imagination de l'homme qui n'est pas encore arrivé à l'état de pureté parfaite ; 4°) la connaissance intelligible-sensible que la spéculation, la raison, atteint à la suite d'une recherche. Ici, si l'homme pousse plus loin la

(1) Voir notre ouvrage : *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*, p. 202.
(2) Tawḥidī, *Imtāʿ*, t. I, pp. 40-41.
(3) Tawḥīdī, *Muqābasāt*, p. 182.
(4) *Ibid.*, p. 254.

recherche, il peut atteindre « le monde des corps vivants et raisonnables ». Grâce à « l'influx permanent » *(fayḍ dā'im)* qui la pénètre, l'âme se passe ici des sens. Elle se trouve illuminée de connaissances vraies ; sa conduite sera rationnelle, ses qualités morales seront exemptes de toute souillure matérielle, et elle sera capable d'exercer des effets sur les « choses supérieures ». C'est le plus haut degré de la connaissance humaine (1). Correspondent à ces degrés de connaissance respectivement l'animal, les corps célestes, l'homme ordinaire, et l'homme pur et illuminé. Dans cette dernière catégorie il faut placer le philosophe, l'astrologue, le devin et le prophète. La spéculation du philosophe, en soi noble, s'élève de l'inférieur au supérieur en passant par des intermédiaires. Il lui arrive aussi de descendre d'en haut en passant d'un voile à un autre, qu'il connaît d'une connaissance rationnelle, ferme et immuable (2). On ne force peut-être pas le texte de Sijistānī si l'on prétend y déceler des traces de la dialectique platonicienne. Quand on passe aux allégations sijistāniennes concernant l'astrologue et le devin il faut songer immédiatement à tout l'héritage scientifique antique transmis au monde musulman. Bien que supérieur, le prophète sera comparé à ces deux hommes plus ou moins « purs », à savoir l'astrologue et le devin. Nul doute que Sijistānī ne pense que les trois « sciences » : astrologie, divination et prophétie sont toutes trois octroyées par une puissance divine. Voici ce qu'écrit Tawḥīdī à propos des idées de son maître concernant cette question. « On a demandé à Abū Sulaymān ce qu'il pensait de la divination, de l'astrologie et de la prophétie qui occupe une place supérieure à la divination. La réponse fut longue et profonde et il y est des choses que je ne peux pas donner ici, de peur qu'on ne dise que c'est un infidèle ou un athée. Pourtant il y a des choses que je ne peux pas négliger de peur qu'elles ne soient reléguées dans l'oubli. » « La divination, dit-il, est une puissance divine que quelqu'un peut posséder grâce à des flèches célestes, à des moyens astraux et à des parties célestes supérieures. Celui que la divination atteint se

(1) *Ibid.*, p. 182.
(2) Tawḥīdī, *Muqābasāt*, p. 178.

situe entre l'humain et le divin. Ainsi pourra-t-il connaître les choses cachées relevant du monde d'ici-bas et de celui de l'au-delà ; mais il s'agit le plus souvent de choses cachées de l'ici-bas, car l'homme est plus proche de la Nature que des autres choses. Cette puissance peut atteindre trois personnes : le prophète, le devin et l'astrologue. Elle est supérieure chez le prophète, moyenne chez le devin, inférieure chez l'astrologue. Le degré de l'illumination dépend de la relation avec les sens : plus on est dégagé du monde sensible, plus la lumière infuse est intense et sublime. C'est pourquoi la connaissance divinatoire de l'astrologue est moins puissante que celle du devin parce qu'elle est dépendante de ses instruments matériels et de ses choix personnels. Alors que la connaissance divinatoire du devin *(kāhin)* est due non pas à un « art », à une poursuite de l'objet, mais à une projection semblable à une révélation ou à quelque chose qui vient et passe vite. Pourtant le devin, comme l'astrologue, peut bien être exposé à l'erreur. Car ses forces ne réussissent pas toujours à se dégager entièrement des liens du corps et de sa composition matérielle. Le prophète quant à lui ne peut pas commettre une erreur mais il est exposé à l'inattention *(sahw)*. Son erreur due à l'inattention ne porte cependant pas atteinte à son message. En plus cette erreur n'a pas pour cause la puissance prophétique en elle-même mais l'imagination et celle-ci est susceptible d'être rectifiée (...). Il arrive parfois à la connaissance divinatoire de paraître incertaine et vulnérable. Ceci parce que la connaissance acquise dépend du degré de la puissance qu'on a. Plus celle-ci est pure et supérieure plus son possesseur est loin de l'erreur, étant donné que les hommes sont de divers niveaux à tous les points de vue. De toute façon, le grand malheur a trait au cas du prophète. Les hommes sont divisés à son égard en deux catégories : certains pensent que les prophètes ne sont que des menteurs et des gens rusés ; d'autres soutiennent qu'ils sont véridiques dans leurs paroles comme dans leurs actes. La vérité est qu'il n'y a nul doute que la personne qui s'approprie la puissance ou la faculté divinatoire au plus haut degré ne saurait dire des choses vraies concernant la nature des choses et les événements des jours. Si cette personne s'éloigne de cet état pur et revient à

la vie mondaine elle devient comme nous : la vérité est le fruit de la prudence ; l'erreur est due à l'état de nature de l'homme » (1).

Si l'on se place du point de vue de la connaissance naturelle nous n'avons que la raison comme moyen de connaître le vrai et le faux. La science est le fruit de l'intelligence, c'est par celle-ci que nous franchissons tous les obstacles pour atteindre Dieu ; l'intelligence est « l'échelle qui conduit à Dieu » (2). Ni la dialectique des théologiens ni les prétentions des mystiques ne servent à rien dans ce domaine. Sijistānī s'éloigne nettement des mystiques et rejette entièrement leurs allégations (3) ; quant aux théologiens il ne leur pardonne jamais leur thèse de l'égalité des arguments qu'il ridiculise et condamne énergiquement (4). L'épistémologie naturelle de Sijistānī reste profondément d'inspiration aristotélicienne ; son épistémologie surnaturelle — si l'on ose ainsi s'exprimer — plonge ses racines dans la tradition mythologique grecque d'une part et la Révélation coranique d'autre part.

IV. Sijistānī porte son attention sur deux idées touchant la condition humaine. D'une part la dualité du corps et de l'esprit ; d'autre part l'opposition de la raison et de la nature. Le premier point détermine la pensée eschatologique du philosophe, le second sa pensée éthique. Sur le plan eschatologique, Sijistānī est platonicien, sur le plan éthique stoïcien. Tout d'abord une importance primordiale est nettement accordée à l'esprit. C'est par son âme et non pas par son corps que l'homme est homme (5). Il n'y a nul doute, affirme Sijistānī, qu'il y a en nous quelque chose qui n'est ni un corps ayant trois dimensions — longueur, largeur et profondeur — ni une partie d'un corps, ni un accident mais bien une substance simple que les sens ne peuvent pas percevoir. Cette substance n'est soumise ni au changement ni à la corruption. Mais qu'est-ce au juste qu'une âme ? Il est difficile, remarque Sijistānī, de donner une définition de l'âme.

(1) Tawḥīdī, *Muqābasāt*, pp. 226-230.
(2) *Ibid.*, p. 250.
(3) *Ibid.*, p. 326.
(4) Tawḥīdī, *Imtā'*, t. III, pp. 190-192.
(5) Tawḥīdī, *Muqābasāt*, p. 181. Dans l'*Imtā'* (t. II, p. 43) Sijistānī rapporte l'idée de certains anthropologues *(baḥḥāthīn 'an al-insān)* selon laquelle l'homme est supérieur à l'animal parce qu'il possède un instrument, la main, principe de l'art et de la technique, et deux facultés : la raison spéculative et la raison pratique.

Une chose, pour pouvoir être définie, doit avoir un genre prochain et une différence spécifique. Or l'âme n'en a justement pas. Et pourtant certains philosophes en ont donné une définition. D'aucuns pensent que c'est un mélange des *arkān;* d'autres soutiennent que c'est l'union des éléments *('anāṣir);* d'autres encore estiment que c'est un nombre qui se meut soi-même ; certains disent qu'elle est pneumatique ; d'autres un souffle igné ; d'autres l'entéléchie d'un corps ayant la vie <en puissance> et d'autres enfin une substance immatérielle mouvant le corps (1). En effet il est beaucoup moins difficile de reconnaître l'âme et son existence que de connaître son essence. La difficulté vient justement de ce qu'en cherchant à connaître son âme l'homme n'a comme moyen pour y parvenir que son âme elle-même et compte tenu de cette condition il sera séparé de son âme par son âme même (2). Il serait intéressant de comparer cette idée avec la thèse cartésienne selon laquelle l'âme est plus facile à connaître que le corps parce que sa connaissance d'elle-même est directe et sans intermédiaire. Mais qu'est-ce qui nous assure que l'âme existe réellement ? Tout corps ayant une forme n'est susceptible de recevoir une autre forme du même genre que la première qu'une fois la première forme séparée de ce corps. Si par exemple un corps reçoit une forme triangulaire il ne peut recevoir une autre forme carrée ou ronde qu'une fois la forme triangulaire séparée de lui, de même la cire ou l'argent avec une inscription ; la cire ne peut recevoir une nouvelle inscription qu'une fois la première disparue. Mais il n'en va pas de même pour l'âme. A la vérité celle-ci peut bien recevoir en même temps et sans le moindre défaut les formes les plus variées. Or par cette qualité, la capacité d'être le lieu de formes contraires, l'âme diffère radicalement et essentiellement du corps, ce qui signifie que non seulement elle existe indépendamment du corps mais aussi qu'elle est d'une nature différente. Inutile de répéter que l'âme n'est pas un accident ; il suffit en effet de remarquer qu'un accident ne peut exister que dans un corps, il n'est jamais

(1) Tawḥīdī, *Imtā'*, t. III, p. 109 ; voir aussi pour l'origine de ces définitions notre ouvrage *L'influence du stoïcisme...*, p. 87.

(2) Tawḥīdī, *Imtā'*, t. III, p. 109.

substrat, il est toujours reçu par un substrat ; or l'âme est le substrat et le lieu des formes et des qualités, c'est-à-dire des accidents (1). A cette preuve tirée vraisemblablement du *Phédon* de Platon, Sijistānī ajoute que le corps est mû par une puissance différente de lui : cette puissance c'est l'âme (2). L'existence de l'âme dans notre corps se manifeste également dans des actes particuliers d'ordre non corporel : déduction, discursion, examen, réflexion, doute, affirmation, intellection (3), actes dont quelques-uns au moins seront plus tard en Occident cités comme caractéristiques de l'âme par l'auteur des *Méditations*. Mais il faut bien admettre que l'âme, bien que supérieure et essentiellement plus noble que le corps, ne peut pas former toute seule un homme. L'homme est l'union de l'âme et du corps. Et c'est au moment de l'émission du sperme que l'âme commence sa vie avec le corps ; désormais elle le nourrit, lui donne la vie et le dirige. La division du travail humain, si l'on ose dire, est déterminée dès le départ par cette dualité du corps et de l'esprit. L'âme est le principe des connaissances, de la science ; le corps est le principe de l'action. Le but final de la science est de connaître d'une connaissance certaine et pure Dieu ; le but final de l'action est l'accomplissement des actes vertueux capables de conduire l'agent au bonheur éternel dans l'Au-delà. Mais est-il possible d'acquérir les vertus ? Autrement dit, les vertus et les vices s'enseignent-ils ? A cette question fort agitée et controversée depuis Socrate, Sijistānī répond par l'affirmative. C'est à Bagdad, en l'an 371 de l'Hégire, et lors d'une lecture commentée du *De Anima* d'Aristote, que le philosophe dit à son disciple Abū Ḥayyān que l'âme est capable d'acquérir les vertus et les vices (4). La thèse implique la liberté, mais il ne faut pas oublier que c'est une liberté limitée, une « liberté prêtée » par le véritable possesseur des choses. Comme nous l'avons remarqué plus haut, l'homme reste dépendant de Dieu, et si Dieu n'accorde pas à l'homme tout ce qui est nécessaire à l'accomplissement de l'acte, celui-ci n'aura jamais

(1) Tawḥīdī, *Imtā'*, t. I, p. 203.
(2) *Ibid.*, t. I, p. 204.
(3) *Ibid.*, t. III, pp. 110.
(4) Tawḥīdī, *Muqābasāt*, p. 246.

lieu. Car en définitive Dieu est le principe de tout ce qui existe. Ainsi c'est à la lumière de cette doctrine qu'il faut comprendre tout ce que dit Sijistānī à propos de la « raison » et de la « nature ». La pensée de notre philosophe est ici prisonnière de la philosophie du Portique. Lisons ce que Tawḥīdī écrit dans les *Muqābasāt:* « J'ai entendu Abū Sulaymān dire : « Par la nature nous sommes conduits à la mort ; par la raison à la vie. Car tout ce qui est de la nature est soumis à la nécessité et tout ce qui est de la raison est destiné à la liberté (...) Aux choses auxquelles on ne peut pas échapper il vaudrait mieux acquiescer volontiers et de bon gré... » (1). Et ailleurs : « Nous faisons notre devoir, nous disposons de ce qui nous est propre, et après tout arrivera conformément au Destin et indépendammant de nous » (2). Certes, pourrait-on dire, il est parfaitement légitime de dresser une opposition radicale entre la « nature », soumise aux plaisirs et aux tentations du corps, donc fatalement déterminée, et la « raison » de soi noble et libre, mais à quoi peut servir cette opposition si la raison elle-même est également dépendante du Destin, c'est-à-dire de Dieu ? On peut proposer l'interprétation suivante de la pensée de Sijistānī : La nature est aveugle, inconsciente, donc déterminée et soumise aux événements. Quant à la raison, elle est consciente et éveillée, elle voit et elle est capable de percevoir les lois de la création et le créateur, et grâce à cette conscience et à cette perception, elle peut agir et se conduire. Sa liberté ne saurait avoir qu'un seul sens : percevoir les lois du monde et se conformer à ces lois, c'est-à-dire à la volonté, nécessairement bonne, de Dieu. Et c'est parce qu'elle est incapable de percevoir ce *Logos* que la nature est déterminée et conduite à la mort, alors que, pour une cause inverse, la raison est destinée à la vie. La vie dont il est question ici est sans nul doute la vie éternelle, l'immortalité de l'âme, la vie de l'Au-delà. Quand Sijistānī dit dans les *Muqābasāt* que l'homme est composé de deux éléments entre lesquels il est tiraillé : l'humain et le divin, il ne fait en effet qu'accentuer cette idée de la « nature » et de la « raison ». Le divin en l'homme

(1) *Ibid.*, p. 276.
(2) *Ibid.*, p. 243.

c'est justement cette saine raison que nous devons considérer comme guide, cet intellect supérieur à l'âme et à la nature et qui représente la perfection de l'homme, car c'est lui qui nous assure l'atteinte du grand bonheur, c'est-à-dire la connaissance de la Cause première, Dieu, notre sécurité et tranquillité, notre dernier refuge, notre repos et notre béatitude. Notre effort doit consister en un abandon de l'état de nature parce que celle-ci est liée à la matière et à ses lois. Il nous faut également dépasser l'état de l'âme parce qu'elle est mêlée d'imagination et de réflexion discursive, pour ne considérer que la connaissance parfaite et pure de l'intellect qui seul est capable d'atteindre Dieu et de jouir des biens et plaisirs qu'Il a réservés dans l'Au-delà aux bons et vertueux.

Mais quelle est la nature de ces biens et plaisirs réservés dans l'Au-delà par Dieu à ceux qui l'ont cherché et se sont conformés par leurs actes à sa volonté ? Est-il question, demande avec étonnement le théologien Abū Isḥāq an-Naṣībī, de ne faire que manger, boire et faire l'amour ? N'est-ce pas fatigant, ennuyeux, bestial et même révoltant ? A ces interrogations « théologiques » transmises à Sijistānī par son disciple Tawḥīdī le philosophe répond : « Son étonnement vient justement de ce qu'il considère les choses du point de vue des sens. Il est vrai que tout ce qui est basé sur les sens ne produit que l'ennui, la fatigue et la répugnance. Mais ce n'est pas à partir des sens qu'il faut considérer le « Retour », mais bien à partir de la raison qui ne saurait être affectée par l'ennui ni atteinte par la fatigue et la gêne. La raison ne s'ennuie jamais de son objet, l'intelligible, elle ne s'en écarte guère et elle ne cherche jamais à le sacrifier. Dans l'Au-delà il sera question d'une activité exclusivement rationnelle et d'une vie purement spirituelle que la raison ne cessera jamais de poursuivre » (1).

Sijistānī ne déclare pas ouvertement que l'idée d'une résurrection des corps est impensable, mais il n'en reste pas moins que c'est le fond de sa pensée. L'autre vie sera la vie de la raison et de l'esprit et non pas la vie du corps. Ainsi Sijistānī prend

(1) Tawḥīdī, *Muqābasāt*, pp. 194-195.

une attitude qui ne manque pas d'audace et de courage. Inutile de rattacher directement la position d'un Avicenne ou d'un Averroès et la controverse ghazalienne à l'attitude de Sijistānī, car tous les philosophes rationalistes en Islam ont adopté, contre la thèse traditionaliste d'une résurrection de l'âme et du corps, une thèse radicalement spiritualiste. Chez Sijistānī le conflit entre le spirituel et le matériel en l'homme doit aboutir à la victoire du spirituel. Sijistānī tient pour acquise la thèse des Physiciens selon laquelle une « chose médiane » comporte deux extrêmes : l'eau tiède par exemple comporte la chaleur et le froid. Si l'on applique cette thèse à l'homme, on aboutit à ceci : l'homme est le noyau de l'Univers, il en est le centre ; d'une part il participe au « supérieur », d'autre part il est semblable à « l'inférieur ». Il comporte les deux extrêmes : la noblesse des corps célestes raisonnables et doués de science et d'intelligence, et les qualités des corps terrestres ignorants et dépourvus du bien. Or la tâche de la créature humaine doit manifestement consister en un effort visant à se dégager de la prison de la partie vile et inférieure pour se tourner vers la partie noble et supérieure, c'est-à-dire vers le monde intelligible et divin (1). On ne s'étonne donc pas si l'on voit Sijistānī répéter sans fatigue : « Ton corps est matériel, néglige-le ; ton âme est intellectuelle, occupe-toi bien d'elle » (2), car c'est sa tâche de s'élever et d'atteindre le monde céleste.

V. Le monde est donc nettement divisé, selon Sijistānī, en deux parties : terrestre et céleste, sensible et intelligible. Il ne fait pas de doute que notre philosophe adopte ici Platon. Certes on peut également évoquer le Coran, mais celui-ci ne dit pas, comme le déclare Sijistānī, que le monde inférieur, le monde sensible, soit une participation ou une imitation *(ḥikāya)* du monde supérieur ou intelligible (3). Car tout ce qui relève du monde sensible — genre, espèces et individus — n'est qu'une copie ou une imitation qui reflète point par point ce qui est déjà dans le monde intelligible. Le monde sensible dépend

(1) Tawḥīdī, *Muqābasāt*, pp. 267-268.
(2) *Ibid.*, p. 255.
(3) Tawḥīdī, *Imtā'*, t. I, p. 213.

étroitement du monde céleste. Il est régi par des lois rigoureuses instituées par le principe de tous les êtres, Dieu. « Une puissance divine et inexorable est répandue instinctivement dans les choses pour les dominer et les régir rigoureusement ». Rien n'échappe à cette puissance, car toutes les choses ont pour cause et pour fin Dieu (1). A cette idée qui sera attribuée par Averroès à Alexandre d'Aphrodise (2), Sijistānī ajoute que deux choses nous englobent plus particulièrement : l'être et le néant ; c'est une loi existentielle que l'être est le principe de l'amitié qui lie entre elles les choses, et que le néant est le principe qui désunit les choses et crée entre elles la discorde (3). Il est évident que cette thèse est inspirée d'Empédocle, le vrai Empédocle. Sijistānī l'avance dans l'*Imtā'*, écrit par Tawḥīdī vers l'an 375 de l'Hégire. Une thèse semblable sera avancée plus tard, dans les *Muqābasāt*. Ici il s'agit en effet d'un commentaire d'un mot d'Empédocle : « Si l'Amour règne dans les éléments dont se compose l'Univers on a l'univers sphérique ; si la Haine règne on a les éléments désunis et le monde soumis à la génération et à la corruption » (4). Sijistānī commente : « Par le règne de l'Amour dans l'univers Empédocle entend la puissance rationnelle, c'est elle qui englobe entièrement tous les êtres et y institue un ordre cohérent et une concorde qui réunit toutes ses parties. Par le règne de la Haine il entend une puissance qui entraîne la désunion et la discorde entre les éléments » (5). Mais il n'est pas évident que Sijistānī aie adopté cette idée dans les dernières années de sa vie. Bien au contraire il évoque ouvertement un évolutionnisme optimiste qui remplace le conflit de l'être et du néant, de la concorde et de la discorde. Dans les *Muqābasāt*, Tawḥīdī nous présente un Sijistānī convaincu d'une vision optimiste de l'univers. Le monde, affirme-t-il, évolue dans le sens de la perfection et de la beauté. A chaque moment l'univers change et devient, il

(1) Tawḥīdī, *Imtā'*, t. I, p. 214.
(2) Averroès, *Tahāfut at-Tahāfut*, trad. anglaise de S. Van den Bergh, vol. 1, pp. 253-254.
(3) Tawḥīdī, *Imtā'*, t. p. 215.
(4) Tawḥīdī, *Muqābasāt*, pp. 282-283.
(5) *Ibid.*, p. 283.

revêt de nouvelles formes qu'il n'avait pas auparavant. Les nouvelles formes et figures sont de plus en plus bonnes, nobles et parfaites. Leur bonté et perfection croissantes ont pour origine et cause le premier principe, Dieu, principe de toute existence et de toute vérité (1). Il est extrêmement difficile de trancher quant à une théorie eschatologique de l'univers selon Sijistānī. Les textes que nous conserve Tawḥīdī ne nous permettent pas de savoir où s'arrête finalement cette amélioration progressive de l'univers. La destinée des âmes humaines ne pose pas de problème. Mais la matière est-elle également post-éternelle ? Nous avons un texte qui nous renseigne sur l'origine du monde et sur le problème de la création, où Sijistānī dit que le conflit entre ceux qui spéculent sur l'éternité et la création du monde est dû à ce que les uns fixent le regard vers le « centre », vers le monde matériel, les autres vers le monde des corps célestes. Or si l'on considère le « centre » on ne constatera que génération et corruption, d'où l'on pourrait tirer que le monde serait « produit ». Par contre si l'on considère les corps célestes où il n'y a ni génération ni corruption on en conclut que « le monde est éternel ». En effet la vérité est dans la synthèse des deux vues : la matière du monde est éternelle, sa forme est produite et créée (2).

Quoi qu'il en soit, une chose reste certaine. Le monde terrestre et ses créatures sont étroitement dépendantes non seulement des lois universelles mais notamment des lois des astres, des mouvements des corps célestes. Mais comme ces lois sont divines, il faut donc les considérer comme bonnes et régies par la Providence qui administre et gouverne tout. Sur ce point Sijistānī s'éloigne nettement d'Aristote pour adopter une position stoïcienne conforme aux données coraniques. Lorsqu'il cherche à déterminer les attributs de Dieu, il procède par la voie négative et il insiste particulièrement sur l'idée qu'il ne faut en aucune façon lui attribuer les imperfections des êtres créés et tout ce qui peut hanter notre esprit et notre intimité.

(1) Tawḥīdī, *Muqābasāt*, p. 294.
(2) *Ibid.*, p. 320.

« Dieu, dit-il, est le premier et le dernier, l'apparent et le caché, le visible et le non-visible, le premier sans commencement et le dernier sans fin » (1). Pourtant Dieu agit et son action, comme le révèle bien l'idée de la providence, est manifeste partout. Mais l'action de Dieu n'est selon Sijistānī ni nécessaire et contrainte ni libre. Quand il s'explique auprès de Ṣaymarī sur le mode de l'action divine il évoque les « Anciens » et admet que Dieu agit d'une manière plus noble que le libre choix. Nous ne possédons pas, dit-il, un mot qui indique cette manière d'agir et tous les mots que nous avons l'habitude d'employer indiquent des choses ou des objets connus de nous ; on ne trouve pas dans le langage les mots correspondant à une notion que l'esprit ne peut pas se représenter. En effet nombreuses sont les notions que nous ressentons vaguement mais auxquelles nous ne parvenons pas à assigner de noms. En ce qui concerne Dieu il n'est pas admis de dire que Dieu agit nécessairement ou avec contrainte car Dieu serait ainsi imparfait ; mais on ne peut pas non plus prétendre qu'il agit librement car ceci implique une « passion ». Il reste donc que Dieu agit d'une manière si noble et si sublime qu'il nous est difficile de la caractériser par un nom. A la vérité quand nous disons « Dieu agit » il ne faut pas songer au sens réel et concret de cette formule. C'est seulement dans le sens que « les choses désirent Dieu et tendent vers lui » qu'il faut entendre la formule « Dieu agit », exactement comme le roi et ses sujets : dès qu'on annonce la présence du roi tous se meuvent vers lui avec un grand désir sans pour autant qu'il se meuve (2). Ainsi Sijistānī revient de nouveau à Aristote et adopte sa théorie du premier moteur immobile, théorie déjà brièvement commentée dans les *Muqābasāt* mêmes, mais sans allusion au symbole du roi et des sujets (3). Mais on voit mal comment, après avoir identifié de la sorte « agir » et « mouvoir », Sijistānī pourrait échapper à une théorie incréationniste déclarée du monde. Quoi qu'il en soit Sijistānī ne cherche certainement pas à échapper à une théorie pareille parce qu'il

(1) *Ibid.*, p. 252.
(2) Tawḥīdī, *Muqābasāt*, p. 149-150.
(3) *Ibid.*, p. 266.

avait déjà dit que la matière est éternelle. Cette théorie n'ôte rien à la perfection et à la grandeur de Dieu car, en définitive, tout dépend de la volonté de Dieu et Dieu reste le principe de tout ce qui existe.

VI. Il serait intéressant avant de conclure cette étude de dire quelques mots sur un sujet assez particulier qui a attiré l'attention non seulement de Sijistānī mais aussi de la plupart des philosophes de Bagdad pendant la seconde moitié du IVe siècle de l'Hégire : l'amitié. Sijistānī, Miskawayh et notamment Tawḥīdī nous ont légué sur ce sujet des pages d'une valeur humaine universelle. N'oublions pourtant pas qu'ils doivent le fond de leurs idées aux Anciens et surtout à Aristote et à son *Éthique à Nicomaque*. Sijistānī lui-même ne le cache pas ; il ne cesse pas de citer les idées du Sage pour soutenir les siennes, et même quand il lui arrive de commenter un mot sur le caractère de l'ami, attribué à Anaxagore, il finit par l'identifier avec un mot prêté à Aristote (1).

Comme le dit Aristote l'ami est un autre toi-même (2). En effet cette définition, estime Sijistānī, indique le dernier degré et le couronnement de l'amitié. Au départ il y a des personnes autonomes et indépendantes, à la fin il y a des amis unis ; les deux volontés deviennent une seule (3). Certes il y a une différence entre amitié *(ṣadāqa)* et attachement *('alāqa)*. L'amitié est plutôt intellectuelle ou rationnelle, elle n'est pas soumise au désir et aux liens naturels ni aux vicissitudes de la vie juvénile. L'attachement est une sorte d'amour et de passion, donc une maladie ou comme une maladie qui nous prive des lumières de la raison et nous détourne des vertus morales (4). Pour Sijistānī, comme pour Aristote, l'amitié ne doit pas être fondée sur le plaisir ou la crainte (5). Le fondement le plus sûr de l'amitié est la confiance mutuelle qui procure sécurité et tranquillité. Un ami ne doit pas être recherché à des fins

(1) Tawḥīdī, *Aṣ-Ṣadāqa wa ṣ-ṣadīq*, p. 26.
(2) *Ibid.*, p. 24.
(3) *Ibid.*, p. 24.
(4) *Ibid.*, p. 40.
(5) *Ibid.*, p. 93.

d'utilité ; ce n'est qu'accidentellement qu'on peut se servir d'un ami (1). Sans doute des querelles et des ruptures de relations sont possibles entre amis, mais elles sont exclues si l'amitié atteint son plus haut degré (2). Alors on a les mêmes affinités, les mêmes passions, les mêmes soucis et inquiétudes et les mêmes vues. Chacun devient l'autre, « les âmes s'enflamment, les intelligences se fécondent, et les bouches des deux amis prononcent en même temps les mêmes paroles ». Si l'on demande à Sijistānī la raison de ces affinités intellectuelles et de cette amitié il n'hésite pas à évoquer des causes d'ordre astrologique (3). Mais il ne suffit pas de se fier aux astres pour déterminer sa conduite dans la vie et ses rapports avec les autres. A ce propos une « Lettre » attribuée à Aristote peut bien nous servir de guide ; Sijistānī l'a communiquée à son disciple Tawḥīdī et celui-ci nous la communique à son tour : « L'homme doit considérer les qualités utiles et les défauts nuisibles de ses semblables pour tirer profit de celles dont ils ont tiré profit et pour s'écarter de ceux qui leur ont nui. Qu'il assigne à chaque chose sa propre fonction et qu'il détermine des frontières distinctes entre toutes les catégories. Qu'il s'efforce d'éduquer son âme en revivifiant les connaissances qu'il a des choses par l'action et par l'acquisition de nouvelles connaissances par l'enseignement. Que cette éducation qu'il se donne à lui-même ne soit pas limitée à une seule période et à un sujet. Car il trouve dans le déroulement des jours et dans chacune des périodes particulières de ce déroulement qu'il vit par tous les états par lesquels passe son âme mue par la fatigue et le plaisir, il trouve l'occasion de la former et de l'éduquer (...). Qu'il multiplie les amis ; par le concours prêté ils nous évitent les fautes et ils répandent les bienfaits. Qu'il les traite avec amabilité, car celui qui abandonne sera abandonné. Qu'il soit également attentif aux amis des amis ; ceci est un signe de dévouement <aux amis>. Qu'il vienne en aide pour les soins que demande

(1) *Ibid.*, p. 24.
(2) *Ibid.*, p. 40.
(3) *Ibid.*, p. 2.

l'état des faibles, des malades chroniques dans les périodes de faiblesse, et des enfants des personnes décédées, etc. » (1).

Il n'est pas difficile de déceler dans cette *Lettre* quelques thèmes du Livre VIII de l'*Éthique à Nicomaque*, et nous ne pouvons que regretter le fait que tout ce que Tawḥīdī nous conserve de la pensée de son maître en la matière ne soit que de petits commentaires et explications de mots ou d'idées d'Aristote ou attribués à Aristote. Espérons en tout cas que de nouveaux textes nous apporteront dans le futur une aide plus précieuse que ce que nous a légué Tawḥīdī pour restaurer la pensée et l'œuvre du sage du Sijistān, homme et philosophe par excellence (2).

Fehmi JADAANE
(Amman)

(1) Tawḥīdī, *Al-Baṣā'ir*, vol. 2, t. II, pp. 853-855.

(2) Sijistānī s'est intéressé à des sujets qui ne relèvent pas précisément de la philosophie proprement dite. Il a écrit une *Épître sur la politique*, qui a été bien accueillie et largement répandue (*Imtā'*, t. II, p. 117). La question des rapports entre la grammaire et la logique l'a préoccupé. Quant à ce que nous appelons aujourd'hui Esthétique ou Philosophie de l'art il professe une théorie de la création artistique où l'œuvre d'art est considérée comme une *imitation* de la nature. Il ne s'agit pas de la copier servilement, mais de rivaliser avec elle et de la rendre plus parfaite et plus belle qu'elle n'est (*Muqābasāt*, pp. 163-164 ; et Aristote, *Poétique*, XV, 14), ceci grâce à l'âme et à l'intelligence dont se sert l'artiste pour créer son œuvre. Pour lui l'art est supérieur à la nature puisqu'il lui ajoute des formes meilleures et lui infuse les qualités de l'âme et de l'intelligence.

THE GREAT *YĀSA* OF CHINGIZ KHĀN*
A REEXAMINATION

In memory of Uriel HEYD

(A)

The student of Mongol history is very often confronted with both fascinating and formidable tasks. The extent of Mongol expansion, in terms of swiftness and conquered areas, is almost unique in human history (in this respect it is considerably more impressive than the Arab expansion in the early years of Islam, a fact admitted even by Muslim historians). Thus the Mongol Empire—or Empires—soon included within its boundaries, various civilizations and peoples, speaking and writing a host of languages. Within a short period an extensive literature about the Mongols sprang up. This literature was written not only by people living within the boundaries of the conquered territories, but also by people living outside

* The full version of this study was originally written for the "*Studia Islamica*". Because it has become too long, it has been considered more advisable to publish it in book form. The book will appear in the publications of the Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem. Here only a summary of the major conclusions, with a minimum of selected source references, will be given. The whole study of this subject developed from a paper in Hebrew entitled "The Mongol *Yāsa* and the Civilian Population of Cairo in the Mamluk Period", which had been read at a meeting in memory of Professor Uriel Heyd at the Hebrew University of Jerusalem (May, 1969). The paper will be published in a memorial volume to U. Heyd, which is due to appear soon. I would like to take this opportunity to thank Professor R. Brunschvig for his constant and sympathetic attention throughout all the stages of the present work.

them, particularly in countries bordering on the Mongol Empire, and exposed for a long time to its threat. The mastery of such a literature, written in so many languages, is beyond the ability of an individual, or even of many individuals. This is, however, not the only difficulty. Another difficulty stems from the fact that the Mongols were a nomad people and, being such, their institutions, manners and customs, indeed, their whole way of life, were bound to be affected, or even transformed, by the impact of the civilizations of the countries which they had overrun. Since these civilizations differed both in character and in degree of development (they also included those of other conquered nomads, who had much in common with the Mongols), the Mongols' way of life necessarily changed in a different manner and at a different pace in the various regions of their vast Empire.

There are many subjects in Mongol history which can be easily taken out of their general background and studied alone. There are, however, other subjects in the same history, including the most important ones, which cannot be treated separately. One of the major subjects which certainly falls within this second category is that of the Great *Yāsa*. Promulgated by Chingiz-Khān, founder of the Mongol Empire, and forefather of all the Mongol dynasties himself, it was to remain for a long time, at least theoretically, the law binding all his descendants and the rest of the Mongols, serving as the yardstick for their faithfulness to him and to his heritage throughout the countries under their rule.

The present study will deal with the following three subjects:

A. The basic data in the Islamic sources on the *Yāsa* and on its contents.

B. The attitude of the Mongols, and particularly of the Mongol royal family, to the *Yāsa*.

C. The position of the *Yāsa* in the Mamluk Sultanate. (1)

(1) This last-named subject will not be included in the present summary, because the writing of its full version has not yet been completed.

Section A

The study of the *Yāsa*, now more than two and a half centuries old (it was begun by Pétis de la Croix in 1710), has suffered throughout its history from a number of serious drawbacks, the most important of which has been the lack of a sufficiently critical and systematic approach to the source material.

As is well known, our information about the *Yāsa*, as well as about its contents, comes overwhelmingly from Muslim sources or from sources compiled in Muslim countries. Another well known fact is that no new data of major significance on the contents of the Mongol code has been discovered for a very long time. This section therefore will deal mainly with the same old, quite familiar Muslim data (1) but, I believe, in a basically different way than has been done hitherto. (2)

My major contentions are: *a)* that the study of the *Yāsa* has been carried out with little consideration of the chronological order of our sources of information, and especially of their dependence on each other; *b)* that one particular source has been undeservedly dominating that study for the greater part of its existence (since the first quarter of the nineteenth century).

We shall start our discussion with the source in question. It is a very well known passage in the topographical work *al-Khiṭaṭ* of the Egyptian historian al-Maqrīzī (766/1364-845/1442). (3) In my view, this passage occupies its undeservedly predominant place for two reasons: *a)* There has never been an attempt made to identify the real source from which al-Maqrīzī copied, in spite of the fact that this source is easily

(1) The situation concerning some aspects other than the *Yāsa's* contents is considerably better.

(2) A discovery of new important data might well cause certain adjustments in the conclusions of the present study. The rich Mamluk, as well as other sources, might still provide such data. A hitherto unknown passage on the contents of the *Yāsa* by al-Ṣafadī, copied by al-Kutubī, will be reproduced as an Appendix in the full version of this study. That passage only strengthens the argument about the uncertain character of the Moslem sources' information on the contents of that Code.

(3) *Al-Mawā'iẓ wal-I'tibār fī Dhikr al- Khiṭaṭ wal-Āthār*, Būlāq, 1270/1853, vol. II, pp. 219, l. 23-222, l. 10. De Sacy's edition will be discussed later in this section.

identifiable and that it had been mentioned in connection with the study of the *Yāsa* long before al-Maqrīzī's passage but was subsequently neglected until very recently. A contemporary of al-Maqrīzī, who has always been considered by students of the subject as his informant, had, in fact, nothing to do with it; *b)* None of those who have studied the *Yāsa* or who have referred to it, including the present writer, have paid any attention to the *reasons* which prompted al-Maqrīzī to speak about the *Yāsa*, and especially about its contents.

The implications of these two closely connected arguments which I hope to prove in the following pages, are far reaching. First, they ultimately imply that not only is al-Maqrīzī's passage dependent on another written source, but also that it belongs to a whole set of Muslim sources, which derive, either directly or indirectly, mainly or wholly from one single source. The full meaning of such a conclusion will be explained later. Secondly, they explain why al-Maqrīzī presented his data on the *Yāsa* in the way he did. Thirdly, they give the position of the *Yāsa* in the Mamluk Sultanate a new perspective.

The main task therefore is to identify the real source from which al-Maqrīzī copied. But before doing so one must first review in brief the history of that author's passage and its position in the study of the *Yāsa* and then examine the veracity of the prevalent view that a contemporary of al-Maqrīzī had been the source of his information.

D'Ohsson, in the first edition of his *Histoire des Mongols* (1824), was the first to refer to al-Maqrīzī's famous passage. This prompted de Sacy (in 1826), according to his own statement, to edit and translate the whole passage with numerous annotations. (1) This masterly work still remains the basic study of al-Maqrīzī's account of the *Yāsa*. Furthermore, the passage in question has never again been fully translated into a European language (not even by Berezin).

Since the publication of this passage by de Sacy it has become the major source of our information on the *Yāsa*, and especially

(1) *Chrestomathie Arabe*, seconde édition, vol. II. The Arab text of al-Maqrīzī's passage is on pp. 55-66 of the Arabic text in that volume. The translation is on pp. 157-168, and the notes are on pp. 168-190.

on its contents. Its importance has been repeatedly stressed by a host of students of the subject including d'Ohsson, de Sacy, Hammer-Purgstall, Berezin, Popov , Barthold, Vladimirtsov Riasanovsky, Iakoubovsky, Vernadsky, Alinge, Poliak and the present writer. (1) It is true that not all the above-mentioned scholars have accepted al-Maqrīzī's evidence with the same degree of credulity. Yet even those who questioned its trustworthiness did so for the wrong reasons. The overwhelming predominance of this passage as evidence in the study of the *Yāsa* is well illustrated in Riasanovsky's presentation of what he calls "the fragments of the Great Yasa". He enumerates 36 such "fragments", giving the contents of each of them. No less than 26 of these are taken from al-Maqrīzī (of the remaining 10 two are taken from Mirkhond, one from Ibn Baṭūṭa, two from two Armenian sources, and the other ones from unspecified sources). (2)

As for al-Maqrīzī's alleged informant concerning the contents of the *Yāsa*, his identity is based on a few lines in the oft-quoted passage, which, in my view, have been completely misunderstood. These lines are as follows:

wa-akhbaranī al-'ābd al-ṣāliḥ al-dā'ī ilā Allāh ta'ālā Abū Hāshim Aḥmad b. al-Burhān raḥimahu Allāh annahu ra'ā nuskhatan min al-yāsa fī Khizānat al-madrasa al-Mustanṣiriyya fī Baghdād wa-min jumlat mā shara'ahu Jinkiz Khān fī al-yāsa anna man ...wa-man... (3)

Translation: "The late Abū Hāshim Aḥmad b. al-Burhān, the righteous servant (of God), who had been praying to Him, told me that he had seen a copy of the *Yāsa* in the library of al-madrasa al-Mustanṣiriyya in Bagdad. Out of the Ordinances

(1) The references to the studies of all of these scholars, where the central position of al-Maqrīzī's evidence has been stressed, either explicitly or implicitly, are given in the full version of this work.

(2) *Fundamental Principles of Mongol Law*, Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series, vol. 43, Bloomington, 1965, pp. 83-86. See also C. Alinge, *Mongolische Gesetze, Darstellung des geschriebenen mongolischen Rechts*, Leipzig, 1934, pp. 119-120.

(3) *Khiṭaṭ*, II, p. 220, ll. 25-22; *Chrestomathie Arabe*, II. This is one of the very few passages in the full version of this work which is reproduced here without abbreviation.

which Chingiz-Khān had promulgated in the *Yāsa* one was that... another was that...", and al-Maqrīzī goes on telling his readers about the contents of Chingiz-Khān's law.

From the very outset, i.e. from d'Ohsson onwards, it has been taken for granted that al-Maqrīzī got the contents of the *Yāsa* from the above mentioned Ibn al-Burhān (see also Hammer-Purgstall, Berezin, Popov, Vernadsky, and now Klaus Lech) (1), and this assumption has never been really contested. (2)

Even if the real source from which al-Maqrīzī copied those contents cannot be established with complete certainty, there is sufficient proof to refute the foregoing assumption. One decisive argument against it is that al-Maqrīzī never claims Ibn al-Burhān as his informant. The only thing he says is that that person told him he had *seen (ra'ā)* a copy of the *Yāsa*, which does not mean that he even opened it, to say nothing of reading it and afterwards transmitting its contents to our author. Now it is unthinkable that al-Maqrīzī would have presented the evidence he attributes to Ibn al-Burhān in the way he did, had that person been his source of information. For had this been the case, our author would have had every motive to stress it in the clearest possible terms thereby establishing a claim to the possession of first-hand knowledge of the contents of the *Yāsa*.

Another argument against the above assumption can be drawn from what is known about Ibn al-Burhān. Since 1826, when de Sacy stated that he could not identify him (3), no attempt had been made to do so; thus the whole treatment of him as al-Maqrīzī's alleged informant has revolved around a completely anonymous person. In fact, he is quite well known. His full name is: Aḥmad b. Muḥammad b. Ismā'īl b. Ibrāhīm b. 'Abd al-Raḥmān b. Yūsuf b. Samīr b. Khāzim Abū Hāshim al-Miṣrī al-Ẓāhirī al-Taymī, known also by the name of Ibn al-Burhān. He was born in 754/1353 and died

(1) References in the full version.

(2) For a more reserved view than that common assumption see Alinge, *Mongolische Gesetze*, p. 28, note 8.

(3) Cp. *Chrestomathie Arabe*, II, p. 161 with p. 171, note 11.

in 808/1405. He spent most of his life in Egypt. His friendship with al-Maqrīzī seems to have emanated to a great extent from their common Ẓāhirite inclinations. Because of these inclinations, and for other reasons, he clashed with Sultan Barqūq and went to Iraq in 785/1383-4 where he must have stayed a very short period. On returning to the Mamluk Sultanate he stayed for a little while in Syria but soon was forced to return to Egypt, where he spent the rest of his life in poverty and obscurity (1).

Thus, Ibn al-Burhān can be described as a person with strong religious inclinations who went only once, and for a short period, outside the boundaries of the Mamluk Sultanate. There is no mention of his knowledge of any language other than Arabic or of his interest in history in general and in the history of the Mongols in particular. Since we know of the existence of the *Yāsa* only in the Mongol language and in the Uighur characters (2), and since there is no evidence *whatsoever* that it had ever been translated from the original into any other language, or written in any other characters, Ibn al-Burhān definitely could not have read it. Furthermore, anybody could show him a text in a language or characters, or both, unfamiliar to him, and tell him whatever he liked about it, without his being able to check the veracity of such a story.

The inescapable elimination of Ibn al-Burhān as al-Maqrīzī's informant is of special significance for the following reason. No writer who spoke about the *Yāsa*, including those who gave an account of its contents, claims that he had ever seen it personally, to say nothing of reading it. Neither does

(1) The longest extant biography I know of Ibn al-Burhān is that of al-Sakhāwī in his *al-Durar al-Kāmina*, Cairo, 1354/1935, vol. II, pp. 96, l. 4-98, l. 3. Another biography of him is that of Ibn Taghrībirdī in *al-Manhal al-Ṣāfī* (B. N. ms., vol. I, fol. 101a, l. 17-101b, l. 11). See also G. Wiet, *Biographies du Manhal Ṣafi*, Cairo, 1932, no. 257. Goldziher had already used Ibn Taghrībirdī's biography of Ibn al-Burhān in his *Zāhiriten*, pp. 194-5.

(2) See al-Juwaynī (Boyle's translation), I, p. 25. See also Bar Hebraeus quoted below. William of Rubruck's evidence on the adoption of the Uighur script by the Mongols is most interesting.

anyone name any specific source of information. In this respect al-Maqrīzī has been considered to be a unique exception by the bulk of the students of the *Yāsa*, who have believed that he got his data about it from a person who learnt its contents straight from the original. In my view, hardly any other factor has contributed so much to the prominence for such a long time of al-Maqrīzī's passage on the *Yāsa* than this completely unfounded belief. For the general study of the subject, the elimination of Ibn al-Burhān would mean that none of the known Medieval Muslim writers on the *Yāsa* can be proved to have had direct access to the original text of that code, or even to have gotten his information from a person who did have such access.

What is certain, however, is that al-Maqrīzī's wording concerning Ibn al-Burhān makes it extremely tempting to attribute to this person his data on the *Yāsa*. Was it mere accident, or did al-Maqrīzī do it on purpose? This question becomes even more pertinent in the light of the fact that our author mentions the utterly irrelevant Ibn al-Burhān precisely in the place where he should have named the real person from whom he copied, a thing which he fails to do.

The person from whom al-Maqrīzī copied without acknowledgment was the famous Encyclopaedist Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī (700/1301-749/1349), the author of *Masālik al-Abṣār*, the greater part of which has not yet been published. (1) Al-'Umarī, in his turn, drew, with full acknowledgment, from another famous source, namely, "*The History of the World Conqueror*" *(Ta'rīkh-i-Jahān Gushā)*, a chronicle dealing with Chingiz Khān and his early successors by 'Alā' al-Dīn 'Aṭā Malik al-Juwaynī (623/1226-681/1283).

In the full version of this work that part of al-Maqrīzī's passage on the *Yāsa* dealing with its contents (2) is reproduced with a full translation. Also reproduced, with a full translation,

(1) The part of *Masālik al-Abṣār* from which al-Maqrīzī copied was recently published by K. Lech (see below).

(2) *Khiṭaṭ*, II, pp. 220, l. 27-221, l. 12; *Chrestomathie Arabe*, pp. 59, l. 8-62, l. 11.

is al-'Umarī's whole passage on the *Yāsa*. (1) As for al-Juwaynī's chapter on the *Yāsa*, only Boyle's translation of it (2) is incorporated there. Then a very detailed discussion of al-Maqrīzī's dependence on al-'Umarī and of al-'Umarī's dependence on al-Juwaynī follows.

Here all of these three passages are omitted, and only a general outline of the above discussion will be given. (3)

Before dealing with al-Maqrīzī's dependence on al-'Umarī, the particular reason and motive of the first-named author for writing about the *Yāsa* should be pointed out. For this too had a decisive influence on the way he presented the *Yāsa* and its contents.

Al-Maqrīzī was deeply concerned with and greatly infuriated by the widespread and growing practice of the Mamluk Chamberlains *(ḥujjāb)* of trying the civilian population even on matters which fall within the exclusive domain of Sacred Muslim Law *(al-sharī'a)* and which can be tried only by authorized Muslim judges *(al-quḍāt*, sing. *qāḍī)*. He writes that the *ḥujjāb*, who originally tried only Mamluks, had begun, from 753/1351 onwards, to try civilians as well; and—what was particularly appalling—to try them not according to the Muslim *sharī'a* but according to the Mongol *Yāsa* which, being "satanic" *(shayṭāniyya)*, is "oppressive and hence is forbidden by Muslim Law" *(ẓālima fal-sharī'a ṭuḥarrimuhā)*. (4) Al-Maqrīzī's major, if not sole, aim, in discussing the *Yāsa*

(1) *Masālik al-Abṣār*, B. N. ms. Arabe, no. 5867, fol. 36a, l. 11-39a, l. 12. For Klaus Lech's publication, translation and annotation of al-'Umarī's chapter on the Mongols see below.

(2) J. A. Boyle, *The History of the World Conqueror*, Manchester University Press, Manchester, 1958, vol. I, pp. 23-25.

(3) It was impossible to summarize the full version of this study evenly. Therefore, it was necessary to mention here those instances where important parts of that version were omitted or drastically cut.

(4) See *Khiṭaṭ*, II, pp. 219, l. 28-220, l. 25, and particularly p. 219, ll. 29-34 and p. 220, ll. 4, 8. Additional references by al-Maqrīzī to the same effect are given in section C. The degree of the application of the *Yāsa's* ordinances both to the military aristocracy and to civilians is also discussed in that section. There the whole evidence of al-Maqrīzī on the *Yāsa*, and not only that part dealing with its contents, is analysed. The question of the corruption of the term *Yāsa* into *siyāsa* is also studied there.

in general and in giving its contents in particular, was to demonstrate how contradictory it is to and how different it is from the *sharī'a*.

What immediately strikes the reader, apart from the very numerous identical words and phrases in the two texts, is the fact that the 35 items in al-Maqrīzī's text come in *exactly (or almost exactly) the same order* as the parallel items in al-'Umarī's text. (1) Furthermore, there is not one single item in al-Maqrīzī's passage which is missing in that of al-'Umarī. This, in itself, is a decisive proof of the heavy dependence of the first on the second. A comparison of each separate item in the two texts proves the completeness of that dependence.

Al-Maqrīzī's Dependence on al-'Umarī

A minute comparison of each item of the *Yāsa* in al-Maqrīzī with the corresponding one in al-'Umarī, which is made in the full version of this work, clearly demonstrates that the degree of coincidence in wording between the two texts is extremely high. (2) As a matter of fact, al-'Umarī, who repeatedly ascribes all his information on the *Yāsa* to al-Juwaynī, displays, in his rendering of that author's account, much less obedience to his source than did al-Maqrīzī to his.

We shall now discuss the way al-Maqrīzī presents the *Yāsa* in his book. Since his major interest was to prove the un-Islamic character of the *Yāsa*, he goes straight to that part of al-'Umarī's text which deals with crimes and transgressions and with their punishments. He ignores almost completely al-'Umarī's quite-lengthy opening section on the *Yāsa*. He also ignores completely his long description of hunting. He cuts off much of his description of the army, etc.

By drastically abbreviating or completely omitting those items or parts of al-'Umarī's text which did not bear on his theme, al-Maqrīzī could bring into much grealer prominence

(1) Al-'Umarī has several items which are not found in al-Maqrīzī's passage. They are enumerated in the full version.

(2) In the full version of this work the respective expressions used in connection with each item by al-Maqrīzī and al-'Umarī are compared according to the order of their appearance in their texts.

the items which did. From these he could easily draw ample proof for his thesis that the enormous gulf separating the *Yāsa* from the *sharī'a* could not be bridged. Particularly revolting to a Muslim would be the prohibition to slaughter animals according to the Muslim law; the prohibition to distinguish between what is pure and what is impure (see next p., n. 1); the prohibition to dip one's hand in water, which implies the prohibition of ablutions and the disapproval of washing one's clothes. Furthermore, in addition to the rules which flagrantly contradicted Islamic practice and tenets, a Muslim like al-Maqrīzī must have been antagonized by the extremely severe punishments given for transgressions or practices, which, according to Islamic law, or the law of any other revealed religion, deserve incomparably lighter punishments or even no punishment at all.

Al-Maqrīzī's approach to the *Yāsa* and his purpose in dealing with it find their most striking expression in yet another way. For although he reproduced, on the whole, al-'Umarī's version very faithfully, with unimportant stylistic changes, nevertheless, throughout his account, he subtly "altered" or "improved" al-'Umarī's text in a manner which is very meaningful. Unlike al-'Umarī, he attributed every single item of the *Yāsa's* contents to Chingiz Khān himself. Chingiz Khān is said by al-Maqrīzī to have either *shara'a*, or *mana'a*, or *sharaṭa* or *alzama*, or *qāla* or *lam yufarriq* in connection with each of these items. Most of these terms he repeats more than once, and some even many times. None of them exists in al-'Umarī's text, even in connection with those items which al-'Umarī does attribute to Chingiz Khān. On some occasions he leaves the reader in the dark about the promulgator or originator of the specific items. On others he makes it clear that he speaks of Mongol customs in general, as can be learnt from such expressions as: *kānū ya'lamidūna; wal-mashhūr min ḥālihim anna; wa-min ādābihim al-musta'mala wa-qawānīnihim ashyā' kathīra minhā an... wa-an... wa-an*, etc., and here al-'Umarī gives a long list of these customs. All of this kind of presentation and terminology is completely wiped out by al-Maqrīzī,

who introduces a whole set of new terms. (1) The significance and import of these alterations by al-Maqrīzī will be discussed somewhat later. (2)

Before presenting conclusions drawn from the comparison of the texts of these two authors, a subject of major importance has to be discussed, namely, the *general* dependence of al-Maqrīzī on al-'Umarī; or, more exactly, his profuse copying from him without acknowledgment, not only about the *Yāsa*, but also about many other subjects as well. This is a question the implications of which are far beyond the present subject, and with which I had intended to deal separately. At first therefore I only wanted to mention this fact here, without elaborating on it. However, Klaus Lech's recently published study, in which it is claimed that these two texts are independent and even suggested that both of them draw from a third common source, makes it imperative to examine certain salient aspects of this question here and now. (3) Furthermore, this examination will bring out additional proofs that al-Maqrīzī copied his passage on the *Yāsa* from al-'Umarī, if such proof is still needed.

Al-Maqrīzī's habit, in his numerous works, of copying from other sources without acknowledgment is well known. This habit is very evident even in his *Khiṭaṭ*, where he quotes his

(1) Very instructive is the manner in which al-Maqrīzī "improves" al-'Umarī's evidence on the Mongols' attitude to washing and purity. He says that Chingiz Khān *prevented (mana'a)* the Mongols from washing their clothes and *prevented (mana'a)* them from considering anything as impure, and *stated (qāla)* that everything is pure and *did not distinguish (lam yufarriq)* between the pure and the impure (*Khiṭaṭ*, II, 221, ll. 1-2). Al-'Umarī tells us something quite different. According to him al-Juwaynī said that he had heard *(sami'tu)* that the Mongols did not consider it appropriate at all to wash their clothes, and that they, unlike the Muslims, did not distinguish at all between the pure and the impure (*Masālik al-Abṣār*, B. N. ms. no. 5867, fol. 37b, ll. 9-10). Here clear Mongol customs were turned by al-Maqrīzī into personal ordinances of Chingiz Khān, who, according to him, went to such length as to *forbid* his subjects from distinguishing between the pure and the impure. For al-'Umarī's handling of the statement he attributes to al-Juwaynī see below.

(2) Cp. also my paper in the memorial volume to U. Heyd, mentioned above.

(3) These aspects are discussed with much greater detail in the full version of this work. A comprehensive study of *all* the aspects of al-Maqrīzī's copying from al-'Umarī has yet to be made.

sources far more frequently than in most of his other works (1); and one will find no difficulty in refuting his categorical statement, that he *always* mentioned the written sources which he used in compiling that book. (2) In the *Khiṭaṭ* he shows an unmistakable tendency of ignoring his indebtedness to authors nearer his own time more often than to earlier authors.

It was Quatremère who, for the first time, and on two separate occasions, took al-Maqrīzī to task for copying *verbatim (textuellement, mot pour mot)*, in his *Khiṭaṭ*, his data on Egypt and Syria from al-'Umarī's *Masālik al-Abṣār*, without mentioning even once either the author or his book *(sans daigner le citer une seule fois; cependant il n'a jamais prononcé le nom de l'auteur, ni le titre de son ouvrage)*. (3)

Even a superficial comparison between the corresponding parts of *al-Khiṭaṭ* and *Masālik al-Abṣār* shows how right Quatremère was. For the purpose of the present study this is of decisive importance, for the key to al-Maqrīzī's copying the contents of the *Yāsa* from al-'Umarī is to be sought and found in his copying from him the chapter on Egypt and Syria (i.e. on the Mamluk Sultanate).

For the purpose of proving our thesis there is no need to indicate all the instances where al-Maqrīzī "borrowed" from al-'Umarī his information on Egypt and Syria as a whole. It is sufficient to do so in connection with al-Maqrīzī's chapter on "The Mamluk Armies, their Dresses and Customs" *(Dhikr Juyūsh al-Dawla al-Turkiyya wa-Ziyyihā wa-'Awā'idihā)* (*Khiṭaṭ*, II, pp. 215, l. 31—229, l. 37) *which includes the section on the ḥājibs and on the Yāsa* (*ibid.*, pp. 219, 128-222, l.10). This chapter is literally *dominated* by our author's unacknow-

(1) See R. Guest, "A List of Writers, Books and other Authorities mentioned by El-Maqrīzī in his *Khiṭaṭ*, *JRAS*, 1902, pp. 103-125.

(2) *Khiṭaṭ* (the Būlāq edition), I, p. 4, ll. 29-30 ; *ibid.* (G. Wiet's edition), II, p. 10, ll. 15-17. The accusation that he plagiarized al-Awḥadī's (761/1360-811/1408) draft work on the topography of Egypt and incorporated it in his *Khiṭaṭ* is examined in the full version of the work.

(3) *Histoire des Sultans Mamluks de l'Égypte*, Paris, 1837, vol. II, p. XIV; *Notice de l'Ouvrage qui a pour titre: Mesalek Alabsar fi Memalek Alamsar*, in: *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque du Roi*, vol. XIII, Paris, 1836, p. 381.

ledged "borrowings" mainly from al-'Umarī's sections on "The Armies of this Realm" *('Asākir hādhihi al-Mamlaka)* (1) and on "The Office Holders in this Realm" *(al-Kalām 'alā Arbāb al-Waẓā'if fī hādhihi al-mamlaka)* (2), and, to a much lesser degree, from other sections as well. See *e.g.* the general description of the army, its components and its ranks, its incomes from the feudal fiefs, the allotment of horses to its members (3) etc.; the description of the offices of the Viceroy *(nā'ib al-salṭana)* (4), of the Grand Chamberlain *(ḥājib)* (5), of the Grand Major Domo *(ustādār)* (6), of the Grand Master of the Sword *(amīr silāḥ)* (7), of the Grand Holder of the Inkstand *(al-dawādār al-kabīr)* (8), of the Chief of the Military Police *(naqīb al-jaysh)* (9), of the Vezir *(al-wazīr)* (10), and of the distribution of the robes of honour. (11) This list of instances is very far from complete.

In the above-cited instances, as well as in many others, al-Maqrīzī wrote in the past tense, whereas al-'Umarī wrote usually in the present tense. He also sometimes made stylistic alterations in al'Umarī's wording and added words which usually explain the obvious. Since, however, almost a century separated him from his predecessor, during which Mamluk institutions and offices underwent great changes, he also had to make other kinds of additions, in order to update his descriptions. These additions are discussed in the full version of this work. Here it will be only stated that they are quite inadequate.

(1) *Masālik al-Abṣār*, B. N. ms., no. 5867, fol. 173b, l. 6-176b, l. 17.
(2) *Ibid.*, fols. 184a, l. 10-188b, l. 5.
(3) Cp. *Khiṭaṭ*, II, pp. 215, l. 33-216, l. 36 with *Masālik al-Abṣar*, fols. 173b, l. 6-175b, l. 1.
(4) Cp. *Khiṭaṭ*, II, p. 215, ll. 19-21 with *Masālik*, fol. 185a, ll. 13-16.
(5) Cp. *Khiṭaṭ*, II, p. 219, ll. 30-32 with *Masālik*, fol. 186a, ll. 2-8.
(6) Cp. *Khiṭaṭ*, II, p. 222, ll. 14-18 with *Masālik*, fols. 186a, l. 16-186b, l. 6.
(7) Cp. *Khiṭaṭ*, II, p. 222, ll. 14-18 with *Masālik*, fol. 186b, ll. 6-9.
(8) Cp. *Khiṭaṭ*, II, p. 222, ll. 27-30 with *Masālik*, fol. 186b, ll. 9-14.
(9) Cp. *Khiṭaṭ*, II, p. 223, ll. 1-4 with *Masālik*, fols. 186b, l. 14-187a, l. 2.
(10) Cp. *Khiṭaṭ*, II, p. 223, ll. 16-19 with *Masālik*, fol. 187a, ll. 2-8.
(11) Cp. *Khiṭaṭ*, II, pp. 227, l. 20-228, l. 16 with *Masālik*, fols. 192a, l. 7-194a, l. 5.

Out of the instances quoted above only that of the *ḥājib* will be presented and examined here, because of its particular bearing on the subject of the *Yāsa*. Here is what each of the authors says about the holders of this office.

Al-Maqrīzī

وموضوع الحجبة ان متوليها ينصف من الامراء والجند تارة بنفسه وتارة بمشاورة السلطان وتارة بمشاورة النائب وكان اليه تقديم من يعرض ومن يرد وعرض الجند فان لم يكن نائب السلطنة فانه هو المشار اليه في الباب والقائم مقام النواب في كثير من الامور

Al-'Umarī

واما الحجبة فهي موضوعة لان صاحبها ينصف من الامراء والجند تارة بنفسه وتارة بمشاورة السلطان وتارة بمشاورة النايب ان كان واليه تقديم من يعرض ومن يرد وعرض الجند وما ناسب ذلك واما مع عدم النيابة فهو المشار اليه في الباب والقايم مقام النواب في كثير من الامور [1]

The wording of these two passages is almost identical. That al-Maqrīzī copied from al-'Umarī in this case is beyond any possible doubt. What is of special significance in these few lines is that they constitute the opening sentences of al-Maqrīzī's description of the office of the *ḥājib* and of the *Yāsa*. The shadow of al-'Umarī is thus hovering over that description from the very beginning, exactly as it is hovering over all of al-Maqrīzī's chapter on the armies of the Mamluk Sultanate, of which this description forms an integral part.

There is yet another important by-product of the establisment of the fact that al-Maqrīzī copied so much from al-'Umarī's

(1) See the references in n. 5, prec. p. I reproduce here the two texts in Arabic characters, because in this way the identical wording in both of them comes out much more strikingly. The office of the viceroy *(nā'ib al-salṭana)* was abolished for the first time towards the end of al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāūn's reign. Although renewed later, it never regained its former power (see my "Studies on the Structure of the Mamluk Army", *BSOAS*, vol. XVI, 1954, pp. 57-8).

chapter on Egypt and Syria: it proves that *he used the volume which contains al-'Umari's chapter on the Mongols (with the section on the Yasa); for these two chapters are in the same volume!* Now it is inconceivable that al-Maqrīzī, with his unique thirst for knowledge and particularly for historical sources, would read the chapter on the Mamluk Sultanate so thoroughly on the one hand, and would have no idea of the contents of the chapter on the Mongols on the other. That he did read that chapter and did use it can be deduced from the fact that an account on the visit of a delegation from the king of the Serbs and Bulgars to the Mamluk Court in the year 731 A.H., which is found in the same chapter, is repeated verbatim, with insignificant changes, in al-Maqrīzī's *Sulūk* (1). What is also obvious is that al-Maqrīzī would hardly have noticed that isolated, dated item—which *because* it had been dated could be included in his chronicle—without reading through al-'Umarī's chapter on the Mongols, thus coming across the section on the *Yāsa*, which precedes the account on the Serb and Bulgar delegation.

If al-Maqrīzī copied his data on the Mamluk Sultanate from al-'Umarī without any restraint and without any acknowledgment whatsoever, he must have been far more temped to do the same for his data on the Mongols. There are two main reasons for assuming this. First, his knowledge of the Mongols was much inferior to his knowledge of the realm and the country in which he spent all his life. Secondly, in the case of the passage concerning the Mongols, he stood a far better chance that the ordinary reader would not find out the source from which he copied. The reason why, in spite of all that, he 'borrowed' so little from al-'Umarī's chapter on the Mongols, seems quite simple to me: he never wrote a monograph or an extensive chapter on the Mongols. Had he done so,

(1) Cp. *Masālik al-Abṣār*, B. N. ms. no 5867, fols. 76a, l. 11-76b, l. 2 (Lech, Arabic text, p. 74, ll. 6-12) with Blochet's quotation in his edition of al-Mufaḍḍal b. Abī al-Faḍā'il, *al-Nahj al-Sadīd*, in *Patrologia Orientalis*, vol. XX, 1928, pp. 125-6, and especially his citation from the B. N. ms. no 1726 of the *Sulūk* in note 1, p. 125. In the full version of this work the account on the Serbo-Bulgarian delegation is examined in much greater detail.

he would have incorporated, in all probability, much of al-'Umarī's chapter in it, and again without acknowledgment. That is, more or less, what he did when he wrote a monograph on the Beduins of Egypt. Al-'Umarī's chapter on the Beduins of his time is very much noticeable in it, and, of course, with the usual omission of his name (1). The same is true of his monograph about the Abyssinians. Here al-Maqrīzī's impudence reached such a degree that he ascribed what he copied from the *masālik* to trustworthy informants he met in Mekka! (2) I have little doubt that a systematic comparison of al-'Umarī's *Masālik al-Abṣār* with al-Maqrīzī's writings would show a much bigger dependence of the second on the first than is known to-day.

A significant aspect of al-Maqrīzī's attitude to al-'Umarī is that he practically ignores his existence as an historian. (3) It is hard to believe that this attitude is entirely divorced from the fact that his unacknowledged indebtedness to him had been overwhelming indeed.

The heavy dependence of al-Maqrīzī on al-'Umarī has implications far beyond the subject of the present work. The most important one is that scholars have too long been studying al-'Umarī's description of the Mamluk Sultanate through al-Maqrīzī's rendition, which, for various reasons (I enumerate them in the full version of this work) is extremely unsatisfactory. It would have been far more logical and far more profitable to publish the chapter on Egypt and Syria from the *Masālik al-Abṣār* before publishing any other part of this unusually rich and important Encyclopaedic work. For, after all, al-'Umarī's evidence on the Mamluk Sultanate is much more solid and

(1) Cp. al-Maqrīzī's *Al-Bayān wal-I'rāb 'ammā bi-Arḍ Miṣr min al-A'rāb*, Cairo, 1961, with al-'Umarī's fifteenth chapter entitled : *Fī Dhikr al-'Arab al-Mawjūdīn fī Zamāninā wa-Amākinihim* (*Masālik al-Abṣār*, B. N. ms. Arabe, no. 5868, fols. 87a-142a). A detailed comparison of the two texts has to be made separately. See also: Wüstenfeld, *El-Macrizi's Abhandlung über die in Ägypten eingewanderten arabischen Stämme*, Göttingen, 1847.

(2) Gaudefroy-Demombynes, *Ibn Faḍl Allāh al-'Omarī, Masālik el Abṣār fī Mamālik al-Amṣār*, l'Afrique moins l'Égypte, Paris, 1927, pp. 33-34.

(3) This point is discussed in detail in the full version of the present work.

much more reliable than on any other country or region he describes. The publication of this chapter is urgently needed for the proper study of the Mamluk Sultanate in general and of its institutions and their development in particular.

After this rather long but inescapable diversion, I shall now return to al-Maqrīzī's and al-'Umarī's texts dealing with the *Yāsa*. The major conclusions to be derived from the comparison of these two texts are the following:

a) Al-Maqrīzī, who up until now has been considered as the major source on the contents of the *Yāsa*, has, in fact, nothing original whatsoever to tell us about them. He should, therefore, be completely disregarded as a source on *this* aspect of it.

b) The automatic outcome of the first conclusion is that all of al-Maqrīzī's "improvements" on the text from which he copied should also be rejected outright. This pertains particularly to his ascribing to Chingiz Khān himself the codification of every single ordinance (or rule, or custom) enumerated in his work. By this kind of "improvement" al-Maqrīzī lent to what he copied from al-'Umarī a far more compact, homogeneous, binding, irrevocable and lasting character—and hence more menacing to the *sharī'a* than the original text had ever permitted or implied. Considerable parts of al-'Umarī's text have a quite loose and nebulous character, and the connection of their contents with Chingiz Khān's person is, at best, very vague. These circumstances make al-'Umarī's version on the *Yāsa's* contents extremely vulnerable to the inclusion in it of Mongol practices and usages which had little to do with Chingiz Khān's personal codification. As shall be shown later, al-Juwaynī's text suffers from the same shortcoming. It is, however, this kind of vulnerable and quite shaky text with which scholars have to deal, and which deserves study (1), for the seemingly compact and solid picture depicted by al-Maqrīzī of what he calls the *Yāsa* is quite imaginary.

(1) The account in the *"Secret History of the Mongols"* concerning the code promulgated during Chingiz Khān's reign only supports this conclusion. It also serves as a good check on certain aspects of the Muslim sources' account on the *Yāsa*. For this see below.

Why, then, did this latter author depict the *Yāsa* as he did? His real purpose was to combat the encroachment of the *ḥujjāb* upon the domain of the *quḍāt*, consecrated by the *sharī'a*. Since the *ḥujjāb*, who had judiciary powers within the Mamluk aristocracy, seem to have tried the Mamluks during their early reign (or during part of it) according to what had been believed to be—and may indeed have been—the *Yāsa* (1), it was very convenient for al-Maqrīzī to seize upon this fact, and claim that the *ḥujjāb* of *his* time were trying the civilian population according to that law, which, as he had demonstrated, is so contradictory to the *sharī'a*. In all probability, those *ḥujjāb*, who were our author's contemporaries, tried the population according to their own whim, backed by their unbounded ignorance (see also conclusion d).

c) It is absolutely certain that it was impossible for al-Maqrīzī to attribute his information on the *Yāsa* to Ibn al-Burhān, for al-'Umarī and his *Masālik* were too well known for such a false attribution not to be discovered soon, especially by a fellow-historian. Besides, although he used to suppress the names of so many of his authorities, al-Maqrīzī is hardly ever known to have ascribed his information to the wrong sources on purpose when he did mention them. (2) Nevertheless, the way he mentioned Ibn al-Burhān misled many a good scholar. It could well have misled many of his ordinary readers, thereby greatly augmenting his prestige as an authority on the *Yāsa* and on its danger to the *sharī'a*. Yet it cannot be proved that he deliberately tried to mislead his readers.

d) Al-Maqrīzī's passage on the contents of the *Yāsa* has nothing to do with the *Yāsa's* position in the Mamluk Sultanate, either in the period preceding him or in his own time. This point, as well as the role of the *ḥujjāb* as judges, is discussed in section C, in connection with the other information he furnished on the Mongol law in that Sultanate.

(1) The jurisdiction of the *ḥujjāb* which was based on the *Yāsa* could, at best, cover only part of Mamluk litigation.

(2) In his monograph on the Abyssinians he is cautious enough not to mention the names of his trustworthy informants.

Al-'Umarī's Dependence on al-Juwaynī. (1)

Al-'Umarī's dependence on al-Juwaynī does not require demonstration here for he admits it throughout his passage on the *Yāsa*. Furthermore, comparison of that passage with al-Juwaynī's chapter on the *Yāsa* makes it absolutely certain that this latter chapter was al-'Umarī's source. This assertion has, however, to be modified by the following remarks.

I) Al-'Umarī's is not a translation of the chapter in question, neither is it a good or balanced summary of it.

II) Al-'Umarī did not confine himself to al-Juwaynī's chapter on the *Yāsa*, but drew from other parts of that historian's chronicle as well.

III) Al-'Umarī included in his passage a considerable number of regulations and customs which he ascribes to al-Juwaynī, but which are not found in the latter's chronicle at all.

I. Some of al-'Umarī's omissions and abbreviations are justified, for al-Juwaynī drifted from time to time into a lengthy speech which could easily be abridged without prejudice to the substance of his ideas. Many others, however, are not justified at all. For example, al-'Umarī's rendition gives only a very poor idea of the organization and character of the Mongol army, described so masterfully and with such deep insight by al-Juwaynī. Al-'Umarī's description of Mongol hunting is considerably better but it still falls far behind the excellent original. Al-'Umarī's description of the Mongol horse-post service is also extremely deficient in comparison with al-Juwaynī's text.

There is a host of other inaccuracies and distortions including one of special significance to this study. Speaking of the Mongols' religious tolerance al-'Umarī says *that al-Juwaynī states in his Jahān Gushā* that some of Chingiz Khān's sons adopted Christianity and others adopted Judaism. He fails to mention their adoption of Islam, which al-Juwaynī, as could be expected, places at the top of his list. Furthermore,

(1) This section of the full version is given here in a much more abbreviated form than the section dealing with al-Maqrīzī's dependence on al-'Umarī.

al-Juwaynī does not mention the conversion of Chingiz-Khān's offspring to Judaism at all! (1) Neither do we know of any of Chingiz-Khān's sons or descendants who had been converted to the Jewish faith, at least in the decades following his death. It would appear that the fact that *millat 'Īsā* and *millat Mūsā* rhyme, was a major reason for dropping Islam and putting Judaism in its place. Thus even when al-'Umarī cites the names of both his authority and his book immediately before quoting them, there is no guarantee at all that the quotation will be accurate. (2)

It should, however, be stressed that in spite of al-'Umarī's quite loose and slipshod rendition it does offer a general idea of the contents of al-Juwaynī's chapter on the *Yāsa*, and a fairly accurate picture of parts of it. (3) An important reason for this is that al-'Umarī, unlike al-Maqrīzī, did not intend to prove, by means of his account of the *Yāsa*, any thesis of his own. He was just a mediocre and sometimes very poor summarizer of somebody else's work. (4)

II. There are fourteen items in al-Juwaynī's chapter on the *Yāsa*, all of which have been incorporated into al-'Umarī's rendition. In addition, there are between five and seven items scattered throughout al-Juwaynī's chronicle outside that chapter. These are also reproduced by al-'Umarī. (5)

Of these last items three connected with Islam will be discussed here in brief: the prohibition of dipping in water,

(1) Al-Juwaynī (Boyle's translation), I, p. 26 (Qazwīnī's edition, I, p. 18).

(2) Incidentally, this is not the only inaccuracy or distortion of al-Juwaynī's words in al-'Umarī's short reference to the Mongols' religious tolerance. Completely distorted, or perhaps even imaginary, is al-'Umarī's assertion that al-Juwaynī said that he "heard" *(sami'utu)* such and such things about the Mongol attitude to washing and impurity (see above). See al-Juwaynī (Boyle's translation), I, pp. 98, 204 ff, 272.

(3) This is true, of course, only of the items mentioned by al-'Umarī and al-Juwaynī.

(4) The combination of the causes of this mediocrity is discussed below.

(5) In the full version of this work the common items in al-Juwaynī's chapter and in al-'Umarī's passage are enumerated, as well as those which were drawn by al-'Umarī from other parts of the *Jahān Gushā*. The origins of one or two items are uncertain.

the prohibition of slaughtering according to Muslim practice and the preferential status accorded to certain categories of religious people.

The reason behind the first prohibition is strong and convincing, and has nothing to do with Islam as such: the Mongols had a deadly fear of thunder and lightning, whose power, according to Mongol belief, is increased and strengthened by certain kinds of contact with water. (1) The reason behind the second prohibition is much weaker. Considering the religious tolerance of the Mongols, why should they have been so insistent about imposing their own way of killing animals ("by slitting open their breasts" (2)) on other peoples? Secondly, this was by no means the only way in which the Mongols killed their animals. For example, the Oirats, one of the most important Mongol tribes, a section of which had arrived in Egypt early in 695/1296, had a very different way of killing: "They went on eating horses without slaughtering them. Instead, they would bind the horse and strike it on the face until it would die. Then they would eat it". (3) It would be quite astonishing if a closer scrutiny of the sources did not discover additional ways in which the Mongols killed their animals. How utterly indifferent to Muslim slaughter methods the Mongols must have been, even in the early decades of their rule, in the central dominions of their realm, and on what was, in their estimation, the greatest possible occasion, can be learnt from the following episode, told by al-Juwaynī. In the Quriltay celebrating Mongka's election as Great Khān (1251) the daily ration was 300 horses or oxen and 3,000 sheep. All of them were slaughtered in accordance with the Muslim ritual, in consideration of Berke Khān, the representative of the Golden Horde, who at that time had already been converted

(1) Juwaynī (Boyle's translation), I, pp. 204-206. The explanation for that prohibition is given by al-Juwaynī, but not by al-'Umarī and al-Maqrīzī. A quite similar explanation is given by William of Rubruck and Plano Carpini.

(2) Juwaynī (Boyle), I, pp. 206-207.

(3) Al-Maqrīzī, *Sulūk* (ed. M. Ziyāda), I, p. 812, ll. 12-17. Cp. also d'Ohsson, IV, p. 161.

to Islam. (1) Al-Juwaynī, himself, recounts that the original text of the *Yāsa* figured most prominently in a Quriltay of this importance. He says: "These rolls are called *The Great Book of the Yasas* and are kept in the treasury of the chief princes. Wherever a khan ascends the throne... they produce these rolls and model their actions thereon". (2) Thus if al-'Umarī and al-Maqrīzī are right in including in the text of the *Yāsa* the commandment that only one certain way of killing an animal is legal, and that slaughtering it according to Muslim practice is not only illegal, but also punishable by death *(man dhabaḥa ka-dhabīḥat al-Muslimīn dhubiḥa)*, then all the members of the royal family, including the Great Khān himself, and all the Mongol notables must have been grossly violating the *Yāsa* under such solemn circumstances and at a time when the sacred rolls of that Code lay open before them! Furthermore, a good many of them should have been executed!

From al-Juwaynī's account we get a more balanced picture of how the prohibition of slaughtering worked out in practice, as well as of some other aspects of that prohibition. He says: "When they first rose to power they made a *Yāsa* that no one should slaughter animals by cutting their throats, but should slit open their breasts after the Mongol fashion". Then he tells of a Moslem who bought a sheep and « took it home, closed the gates secretly and slaughtered the animal after the Moslem fashion... not knowing that he was being watched by a Qifchaq". The Qifchaq seized the Moslem and brought him to Ugudey's Court. After having examined the circumstances of the case, Ugudey decided "that this poor man has observed the commandment of the *Yāsa* and this Turk has infringed it". The Moslem's life was spared and the Turk was executed. (3)

Speaking of Chaghatay, Chingiz Khān's third son, al-Juwaynī says: "And he enacted minute *Yasas* that were an intolerable imposition upon such as the Taziks (=Iranian Muslims), e.g.

(1) Juwaynī (Boyle), II, p. 573 and note 72.
(2) *Ibid.*, I, p. 25.
(3) *Ibid.*, I, pp. 206-207.

that none might slaughter meat in the Moslem fashion nor sit by day in running water, and so on. The *Yasa* forbidding the slaughter of sheep in the lawful manner he sent to every land; and for a time no man slaughtered sheep openly in Khorasan, and Moslems were forced to eat carrion". (1)

Thus al-Juwaynī, who, unlike al-'Umarī and al-Maqrīzī, does not include the prohibition of slaughtering animals in his chapter on the *Yāsa*, also does not ascribe it specifically to Chingiz Khān. He only speaks in the most general terms of the Mongols who made such a *Yāsa* "when they first rose to power", which is a very flexible expression (the same is true of the prohibition of dipping in water—"It is laid down in the *Yāsa* and custom of the Mongols") (2). What is certain is that the main driving force behind the implementation of both this prohibition and the prohibition of ablution was Chaghatay, who used his position as guardian of and chief authority on the *Yāsa*, in order to carry them out as severely as he could. Both these prohibitions were doomed to failure, especially in countries where the Muslims constituted a majority. (3) The anecdote about Ugudey, related above, clearly implies that even in the vicinity of the Great Khān's court Muslim slaughter had been prohibited only publicly, and whoever interfered with that practice when made privately incurred the disfavour of the Supreme ruler, and might even be executed and blamed of infringing the *Yāsa!* The maximum that Chaghatay could achieve was to prevent temporarily public Muslim slaughter in a certain area. The gesture towards Berke during Mongka's election demonstrates most strikingly the immense gap existing between reality and between what had been considered an ordinance of the *Yāsa* (on Berke Khān and the *Yāsa* see also section B). The Oirat way of killing animals shows that even amongst the Mongols that alleged ordinance was not always observed.

(1) *Ibid.*, I, p. 272.
(2) *Ibid.*, I, p. 204.
(3) In fact, this prohibition had been short-lived even in China (see d'Ohsson, pp. 490-493).

The inescapable conclusion to be derived from the *actual* attitude of the Mongols to slaughtering and ablutions is that either the ordinances concerning them never constituted part of the *Yāsa*, or that the *Yāsa* had been violated. The first alternative undermines the credibility of our sources' information on the contents of the *Yāsa*. The second alternative undermines the sacrosanct and uninfringible character of that code. There are good grounds to support both alternatives, as I shall try to show later in this study.

The exemption of certain categories of religious people from taxes, etc., is alluded to on several occasions in al-Juwaynī's chronicle. (1) The word *Yāsa* is never mentioned in connection with them. Only once is it stated that these exemptions were given by the *ḥukm* of Chingiz Khān and of Ugudey. Unlike al-'Umarī and al-Maqrīzī, al-Juwaynī mentions the exemption not only of Muslim, but also of Christian and pagan religious leaders. On the other hand, he never outlines anything comparable to the detailed list of scholars, religious people and members of the professions connected with the Muslim religion and with Muslim institutions provided by these two authors. He mentions only the *sayyids* (the descendents of 'Ali b. Abi Ṭālib) and the *imāms*.

III. The fact that al-'Umarī attributes to al-Juwaynī's chronicle a considerable number of items which are not found there (2), is very extraordinary. Before trying to explain this strange phenomenon, the insistence with which the later author attributes all his data to the earlier should be pointed out. Al-'Umarī refers to al-Juwaynī as his source of information on Chingiz Khān several pages before he starts his account of the *Yāsa*. (3) After this reference he does not refer in these pages to any other source. In the passage dealing with the *Yāsa* he speaks of al-Juwaynī as being his authority at its very opening. (4) Throughout that passage he mentions the same

(1) Juwaynī (Boyle), I, pp. 15-16 ; II, p. 599, 606. See also *ibid.*, I, p. 97; II, pp. 539-40.

(2) All the items are enumerated in the full version of this study.

(3) *Masālik al-Abṣār*, B. N. ms. no. 5867, fol. 34b, l. 4.

(4) *Ibid.*, fol. 36a, ll. 11-12.

author as his source of information another *eight* times. (1) The pages immediately following the passage on the *Yāsa*, those dealing with the sons of Chingiz Khān (2), are also based exclusively on al-Juwaynī. Al-'Umarī concludes his citation from that source with the words: "This is what al-Juwaynī has said" *(hādhā mā dhakarahu al-Saḥib 'Alā' al-Dīn)* (3), and only then he starts citing other sources. Had we not possessed al-Juwaynī's chronicle, we could not have suspected that al-'Umarī had ascribed to him things he never said.

I can see only three possibilities for the explanation of this extraordinary phenomenon. The first is that al-Juwaynī's chronicle has not come down to us in full. The second is that al-'Umarī did not draw from al-Juwaynī directly but rather through an intermediary or intermediaries who might have misled him. The third is that he drew from additional sources, which he did not name, yet ascribed everything to al-Juwaynī alone.

In the present state of our knowledge the second possibility seems to me to be by far the most likely. What can be said in favour of the first possibility is that in the MSS upon which Muḥammad Qazwīnī based his edition of al-Juwaynī there are blanks which suggest, as he states, an intention to make later additions. There are also a number of references by al-Juwaynī to non-existent chapters in his book. (4) This situation can, however, be quite satisfactorily explained by al-Juwaynī's heavy administrative and other duties, which prevented him from filling the blanks he left or writing the chapters to which he refers. In addition, it is very improbable that in those missing chapters (5) there was any suitable place for including a set of items ascribed to the *Yāsa* and dealing with crime and punishment. Neither does a comparison of Mirkhond's (6)

(1) *Ibid.*, fols. 36a, l. 15, 36b, l. 5, 36b, l. 7, 37a, l. 12, 37b, l. 9, 37b, l. 10, 37b l. 15, 38a, l. 8.

(2) *Ibid.*, fols. 39a, l. 12-40a, l. 6.

(3) *Ibid.*, fol. 40a, ll. 5-6.

(4) See Boyle's introduction to al-Juwaynī, vol. I, pp. XXVI-XXVII.

(5) They are enumerated by Boyle, *ibid.*, p. XXVI.

(6) See Mirkhond/Langlès, *Notices et Extraits*, vol. V, 1795, pp. 205-216.

and Bar Hebraeus' (1) data on the *Yāsa*, which also come from al-Juwaynī, encourage such a possibility. In any case, before decisive proofs to the contrary are produced, the possibility of lost parts of al-Juwaynī's chronicle in general, and of their containing *Yāsa* items in particular, cannot be seriously considered.

There are certain indications in favour of the third possibility. One of the items in al-'Umarī's passage on the *Yāsa* is the prohibition to tread on the thresholds of the Mongols' tents on entering them. His wording is *wa-lā yaṭa' 'atabat al-khirkāt*. (2) Now this wording is identical with that which al-Nuwayrī uses in his account of the visit of Sultan Baybars' delegation to Berke Khān's Court, where the etiquette and regulations on entering the Khān's tent is described. (3) The possibility cannot be excluded that al-'Umarī copied that item from al-Nuwayrī, and extended it over all the Mongols' tents. (4) This is, however, an isolated instance; a far more extensive reading of the sources of the early Mamluk period (of which so much is still unpublished) has to be made in order to verify this third possibility. (5)

As for the second possibility, here, I believe, we tread on much firmer ground. Whereas al-Maqrīzī *copied* from a text written in his own mother tongue, and, therefore, any change

(1) On Bar Hebraeus' evidence on the *Yāsa* see below.

(2) *Masālik*, B. N. ms. no. 5867, fol. 38b, l. 8.

(3) Nuwayrī, in Tiesenhausen's *Recueil de Matériaux relatifs à l'histoire de la Horde d'or*, Saint Pétersbourg, 1884, vol. I, p. 54, ll. 15-16, and note 7. Ibn 'Abd al-Zāhir, from whom al-Nuwayrī must have copied, says *yadūsu bi-rijlihi* instead of *yaṭa'u* (see F. Sadeque, *Baybars the First of Egypt*, OUP, Pakistan, 1956, p. 115, l. 2 of the text in Arabic).

(4) The repeated mention of the prohibition of treading on the threshold by William of Rubruck and Plano Carpini shows that it had been exercised not only by the ruler of the Golden Horde, but also by other Khāns, including the Great Khān. It cannot be established, however, whether this had been the practice in all the Mongols' tents or not. In any case, there is no proof that the prohibition in question constituted part of the *Yāsa*.

(5) The fact that there is an almost identical sentence on the horsepost in al-'Umarī's passage on the *Yāsa*, and in Ibn al-Ṭiqṭaqā's *Kitāb al-Fakhrī* (both of whom quote al-Juwaynī as their source) might prove to be of considerable importance. This question is discussed in a detailed note in the full version of the present study.

he made in it could not be but deliberate, or at least conscious, al-'Umarī made a *rendition* or a *summary* from a *foreign* language. Moreover, al-Juwaynī's style is very elaborate and presents formidable difficulties to those who attempt to reproduce this chronicle in another language. (1) The lack of any tradition in the Mamluk Sultanate of translating or summarizing from the Persian language, and particularly from Persian historical sources, must have increased these difficulties. As for al-'Umarī, *there is no indication that he knew that language at all!* A more likely possibility is that he was helped in his presentation of al-Juwaynī's data on the Mongols by contemporary informants, a considerable number of whom were Persians or who had lived in Iran for a long time. (2) These interpreters might well have been not particularly reliable, or knowledgeable or accurate. They could add to or cut from al-Juwaynī's original or distort it, willingly or unwillingly, without al-'Umarī's being able to check them, or his being ready to take the trouble to do so. (3) The fact that al-'Umarī did not translate al-Juwaynī word for word but only summarized him in a certain way, only increased the chances of deviations from the original. (4)

(1) See Boyle in his introduction to al-Juwaynī, vol. I, p. xxviii.

(2) See Lech's very good list of oral sources (pp. 29-37). For the full title of his study see below.

(3) Al-'Umarī does speak of how carefully he checked his sources of information (*Masālik al-Abṣār*, vol. I, ed. Aḥmad Zakī, Cairo, 1924, pp. 2, l. 6-3, l. 6, and B. N. ms. no.5867, fols. 5a, l. 12-6a, l. 6). His stress, however, is on the oral sources; of the written sources he mentions primarily the geographical literature, which is overwhelmingly in Arabic. The accuracy of a considerable part of the information he received, according to his own assertion, from oral sources, is quite uncertain. Often its importance is due not so much to its unquestionable reliability as to the unconventional way in which he gathered it.

(4) How much is lost and even distorted by summarizing or dropping words and sentences can be learnt from al-Qalqashandī's numerous quotations from al-'Umarī's works, and this in spite of the fact that al-Qalqashandī wrote in the same language as the first-named author, and in spite of his conscientiousness and of his thorough knowledge of al-'Umarī's writings. How much more was al-'Umarī vulnerable to error, distortion and to unwarranted additions and omissions, when he had to reproduce in Arabic a most difficult source, written in another language, which he does not seem to have known, and when that source, outside the chapter on the Mongols, had been of little value to him?

Thus, the whole series of items which al-'Umarī attributes to al-Juwaynī's chronicle but which are not there—and this includes practically the whole of what is called Mongol criminal law—hangs in the air. Furthermore, the considerations brought up here greatly undermine the claim that these items constituted part of the *Yāsa*. (1)

The comparison between al-'Umarī's and al-Maqrīzī's texts on the one hand, and between al-'Umarī's and al-Juwaynī's texts on the other, makes it abundantly clear that al-'Umarī's passage on the *Yāsa* is a most vital and a most central link in the study of what is considered to be Chingiz Khān's law and of its contents. The fact that that passage has been neglected and overlooked for a very long time has had extremely unfortunate effects upon the study of this subject for it is impossible to study the evidence on the *Yāsa* properly without knowing the most important fact about it, namely, al-Maqrīzī's dependence on al-'Umarī and al-'Umarī's dependence on al-Juwaynī, to whom he also attributed things which the latter never said.

The reason why al-'Umarī's passage has not attracted even a fraction of the attention it deserves goes back, to a great extent, to the fact that the study of the *Yāsa* has been conducted with complete, or almost complete, disregard of the chronological order of the sources dealing with it, and of their dependence on each other. (2) When, at long last, K. Lech published al-'Umarī's text, rightly stressing its great importance, he still offered a wrong theory about the position of al-'Umarī's text between those of al-Juwaynī and al-Maqrīzī. But before examining that theory it is necessary to discuss the work of another student of the *Yāsa*, namely, Vernadsky.

I shall dwell here on two aspects of Vernadsky's work: *a)* his view of Abū al-Faraj Bar Hebraeus as a source on the *Yāsa;*

(1) Lech's unacceptable theory on this subject is discussed below.

(2) In the full version of this study, in a part entitled "The Unfortunate Lot of al-'Umarī's Passage on the *Yāsa*", the inattention of students of the subject to the connection between the various sources is systematically examined. Here this part is omitted.

b) his contribution to the study of al-Juwaynī's data on it.

a) Vernadsky repeatedly claims in his studies that Bar Hebraeus' version on the *Yāsa*'s contents and that of al-Juwaynī should be considered as independent versions, deriving from an earlier common source. The following passage represents this claim very well. The author says: "Bar Hebraeus' statement seems, at first glance, to be a mere abridgement of al-Juwaynī's evidence but I consider it more likely that both of them depended on an earlier source which might have been a written record of the *Yāsa*. It is probable that Bar Hebraeus had a fair knowledge of Uighur and consequently could have used the Uighur copy of the Yasa". (1)

Vernadsky had been decisively influenced in forming this view by a remark made by E. A. Wallis Budge in his introduction to his translation of Bar Hebraeus (he refers to that remark in the above cited passage). In the main part of this remark Budge states: "It is very probable that he (i.e. Bar Hebraeus) could read Uighur, and perhaps even speak it... The laws of Chingiz Khān (see p. 354) appear to have been translated from some document *verbatim*" (the italics are mine—D.A.). (2)

This theorizing by both Budge and Vernadsky is utterly unfounded, because no proof whatsoever exists that Bar Hebraeus had *any* knowledge of Uighur; that the *Yāsa* had ever been translated into Uighur or any other language, or that there is any source dealing with the *Yāsa*'s contents in any detail prior to al-Juwaynī's chronicle (and as long as it remains unknown it must be considered non-existent). Furthermore, both scholars failed to notice that their theory is exploded by Bar Hebraeus' own words, pronounced in a

(1) "The scope and contents of Chingiz Khan's Yasa", *HJAS*, vol. III, 1938, p. 341 and note 24 on the same page. See also "Juwaini's version of Chingiz Khan's Yasa", *Annales de l'Institut Kondakov*, vol. IX, 1939, pp. 33-34; "The problem of the Reconstruction of Chingiz Khan's Yasa", *Actes du XX^e Congrès International des Orientalistes*, Louvain, 1940, p. 220; *The Mongols and Russia*, New Haven, 1953, p. 100 and the following pages. See also: *O sostave Velikoy Yasy Chingis Khana*, Brussels, 1939.

(2) *The Chronology of Gregory Abu'l Faraj Bar Hebraeus*, vol. I, OUP, 1932, p. XLVI.

context which could not be more conspicuous for he opens his passage on the *Yāsa* with the statement that by Chingiz Khān's order books in the Mongol language, including "the following laws which he made", were written in Uighur characters. (1) Then he enumerates these laws. (2) Thus Bar Hebraeus, like our other sources, knows only of a *Yāsa* written in the Mongol language and in the Uighur script (he never speaks again on that subject anywhere else in his book). Again, like all the other sources dealing with the *Yāsa*, he does not claim ever to have seen it. Had he seen it in a Mongol or in any other language—to say nothing of having copied from it—he would have had every incentive, not only to make this fact known, but also to stress it in every possible way.

As a matter of fact, even a superficial comparison between the chronicles of Bar Hebraeus and al-Juwaynī shows how extensively the first drew from the second. D'Ohsson, who made systematic use of both sources, has already established this fact. (3) But what is even more important is Bar Hebraeus' own admission. Speaking of al-Juwaynī he says: "And he composed a marvellous work in Persian on the Chronology of the kingdoms of the Saljūks and Khāwārazmians, and Ishmaelites and Mongols; *what we have introduced into our work on those matters we have derived from this book*" (italics are mine—D.A.). (4) This admission destroys the whole basis of Vernadsky's theory on Bar Hebraeus' independence of al-Juwaynī, if such a thing is still needed. There is, therefore, no justification for his lamenting the fact that Bar Hebraeus had been neglected as a source on the *Yāsa*, and for his ascribing such neglect to a contemptuous reference to that chronicler's work, made by d'Ohsson. (5)

(1) *Ibid.*, p. 354.

(2) *Ibid.*, pp. 354-355.

(3) *Histoire des Mongols*, I, p. XLVI. See also B. Spuler, *Die Mongolen in Iran*, p. 12; Boyle's introduction to al-Juwaynī, I, p. XXVIII.

(4) *The Chronography of Bar Hebraeus*, vol. I, p. 473. Quatremère had already referred to this statement of Bar Hebraeus as early as the year 1809 (see: "Mémoire historique sur la vie et les ouvrages d'Ala-ed-din Ata-Melik djouaïny", *Mines de l'Orient*, Vienna, 1809, p. 233). Quatremère, however, did not make a comparison between al-Juwaynī's and Bar Hebraeus' texts, as d'Ohsson did.

(5) "The Scope, etc.", *op. cit.*, p. 341.

b) Vernadsky's main contribution to the study of the *Yāsa*—and this is no mean a one—is that, in a number of studies (1), he revived the interest in al-Juwaynī as a source on this subject, after a long period of neglect (actually from the time of d'Ohsson). The most valuable part of these studies is the translation into Russian and English of al-Juwaynī's chapter on the *Yāsa* (the Russian translation was made by V. Minorsky). (2)

Vernadsky's work on the subject suffers, however, from some severe shortcomings, the most important of which is that he confined himself to al-Juwaynī's chapter on the *Yāsa* alone, and did not collect the important data pertaining to the *Yāsa*'s contents, as well as to other aspects of it, scattered in other parts of his chronicle (see also section B of this study). This gave him a very one sided and blurred picture of what al-Juwaynī really says about the *Yāsa*. A major outcome of this state of affairs was that he considered al-Maqrīzī and al-Juwaynī not only as completely independent sources, but also as dealing with basically different aspects of the *Yāsa*'s contents. (3) This resulted in his compilation of a list of ordinances—based on these two and on other sources—and in their classification in a way which is entirely unconvincing. (4) The main reason why al-Juwaynī's data on the *Yāsa* is so important, irrespective of whether it is reliable or accurate or not, was not noticed by him.

We shall now examine Lech's theory. The contrast between Lech's solidity and thoroughness and Vernadsky's rather shaky and not—too—profound approach is very evident. Yet each of them erred in more or less the same way in connection with a theory he formed about the *Yāsa*. In order to support their respective theories they had to suggest the existence of

(1) See the references above.

(2) "Juwayni's version", *op. cit.*, p. 34. Vernadsky's English translation is now superseded by that of Boyle's in his translation of al-Juwaynī's chronicle.

(3) See e. g. "The Scope, etc.", pp. 339-40; "The problem, etc.", pp. 219-220; "Juwaynī's version", p. 33; "*The Mongols and Russia*", pp. 100-101. The same idea is also expounded in other parts of these studies.

(4) "The Scope, etc.", pp. 342-359: "*The Mongols and Russia*", pp. 99-110. See also the references above.

a hypothetical, or, to be more exact, an imaginary translation of that law.

I shall reproduce here two passages from Lech's book (1), where he expounds his theory.

A. Auf den ersten Blick mag diesen Nachrichten nur geringe Bedeutung zukommen, da sie auf -Ğuwainī basieren. Ein Vergleich zeigt aber (S. 22), daß maßgebliche Partien, obwohl als Zitat angegeben, dort überhaupt nicht nachzuweisen sind. Das gilt besonders für zahlreiche Paragraphen des Ginkiz Ḫān-Kodex, die sich nur zum Teil in der uns heute vorliegenden Edition des *Ta'rīḫ-i ǧahān-gušāi* finden (2). Die an sich sekundären Angaben -'Umarī's gewinnen damit entschieden an Wichtigkeit und erweisen sich überraschend als die innerhalb des arabischen Literaturbereichs älteste und umfangreichste Sammlung von *yāsa*- Fragmenten. Ihre Authentizität scheint überdies durch den späteren -Maqrīzī : *Ḫiṭaṭ*, Bd. II, S. 220:25-S. 221:12, vollauf bestätigt zu werden, der sich bei seinen, mit -'Umarī mitunter wörtlich übereinstimmenden Ausführungen über einen gewissen Abū Hāšim Aḥmad b. al-Burḫān angeblich direkt auf ein in Baġdād befindliches Exemplar der *yāsa* bezieht; siehe hierzu unten Kom. I, Anm. 42 (3).

B. Die Bedeutung unseres Textes beruht nicht zuletzt darauf, daß er uns die wohl größte bis jetzt bekannt gewordene Fragmentensammlung aus der *yāsa* Ginkiz Ḫān's bietet. Sie übertrifft sogar noch die bekannte Zusammenstellung bei Maqrīzī : -*Ḫiṭaṭ*, Bd. II, S. 220 : 25 — S. 221 : 12, die über einen Gewährsmann angeblich direkt auf einen in der Baġdāder Mustanṣirīya aufbewahrten Codex zurückgehen soll. Diese zweifache voneinander unabhängige und trotzdem in der Mehrzahl der Fälle fast gleichlautende Überlieferung einer Anzahl von Strafbestimmungen der *yāsa* läßt vermuten, hier tatsächlich wörtliche Übersetzungen aus dem mongolischen Original vorliegen zu haben (4).

In the two above-cited passages Lech does not even hint at the possibility that al-Maqrīzī simply copied from al-'Umarī, to say nothing of attempting to reject such a possibility, although this is the most obvious thing to do. His theory on the independence of al-Maqrīzī's evidence from that of

(1) Klaus Lech, *Das Mongolische Weltreich, Al-'Umarī's Darstellung der mongolischen Reiche in seinem Werk Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, Asiatische Forschungen, Band 22, Wiesbaden, 1968. Lech's book is a very important contribution to the study of Mongol history. His edition of al-'Umarī's text is excellent. It is based on threee manuscript copies, and the edition of the section on the *Yāsa* is much superior to mine, which is based on a single copy, and a late one at that. I learned of Lech's work only when I had almost completed the writing of sections A and B of the present study.

(2) Here Lech refers to those items which al-'Umarī ascribes to al-Juwaynī, but which are not found in his chronicle.

(3) Lech, *op. cit.*, p. 43.

(4) *Ibid.*, p. 197, note 42.

al-'Umarī, and on the dependence of both of them on "*wörtliche Übersetzungen aus dem Mongolischen Original*" (the italics are mine—D.A.), is based wholly and solely on the assumption that Ibn al-Burhān had been the medium through which al-Maqrīzī received his data on the *Yāsa*'s contents. Since this assumption has been proved to be wrong (1), and since the real source from which al-Maqrīzī copied has been established beyond any possible doubt, these two facts are more than sufficient to disprove Lech's theory completely.

There is, however, a whole set of additional improbabilities, or even impossibilities, which such a theory involves and which have to be discussed here. According to Lech's theory the copy which Ibn al-Burhān is said to have seen was written in Arabic, a thing which al-Maqrīzī never claims. The same theory also implies that Ibn al-Burhān not only read the text of the *Yāsa* in Arabic, and imparted its contents from memory or from some notes he might have jotted down, but also actually copied it *verbatim*, handing over a copy to al-Maqrīzī; for how otherwise could al-Maqrīzī's wording be identical or almost identical with that of al-'Umarī? Lech speaks of verbatim *translations* from the Mongol original, which implies more than one such translation. Now how is it possible that two independent verbatim translations of a certain text into the same language would be so similar, to the point of almost complete identity? (According to the theory under discussion one of these translations must have been used by al-'Umarī and the other by al-Maqrīzī). If Lech thinks that there were two copies of the *same* translation of the *Yāsa*, he definitely does not say so. But whatever the case may be, Lech expects us to believe that there existed two copies of the *Yāsa*'s translation (or translations) into Arabic, and yet this fact had never been noticed by anybody.

To all these arguments against the validity of Lech's theory others can easily be added: the identity in wording in al-'Umarī's

(1) It is astonishing how readily Lech accepts what he considers to be the evidence of Ibn al-Burhān, a person about whom he himself admits he knows nothing ("einen gewissen Abū Hāshim").

and al-Maqrīzī's texts is not confined to those items which are attributed to al-Juwaynī's chronicle and which are not there, but embraces also those items that are there. (1) Furthermore, these latter items appear in al-Maqrīzī in the same order as in al-'Umarī, in spite of the fact that al-'Umarī (or his interpreter or interpreters) gathered from al-Juwaynī's chronicle the items which are not included in his chapter on the *Yāsa*, and arranged them arbitrarily. Thus the items mentioned by al-Juwaynī throughout his book could be copied by al-Maqrīzī only from al-'Umarī. If so, how is it possible that al-Maqrīzī copied from al-'Umarī only the items included in al-Juwaynī's chronicle, ignored those that were not included there, copied these latter from the source seen by Ibn al-Burhān, and at the end both the language and the contents of al-Maqrīzī's items were identical with the language and the contents of the corresponding items in al-'Umarī! (2) Such is the tangle of improbabilities and impossibilities into which Lech's theory inevitably leads. (3)

We learn from Lech that he is working on a study of the *Yāsa*, which, as he promises, will double the number of the "fragments" of that law known hitherto. (4) I have no doubt that a scholar of his ability and erudition will be able to produce a much augmented collection of Mongol ordinances, customs and usages and correlate the evidence on its various items in a most convincing way. I very much doubt, however, whether these will be any justification for calling that collection "The Great *Yāsa* of Chingiz Khān" (I shall return to this

(1) With the obvious exception of the items drastically abbreviated by al-Maqrīzī.

(2) Lech does not allude to the vital problem of the language barrier which al-'Umarī had to surmount in order to render al-Juwaynī's text in Arabic. We are thus expected to believe that a slipshod summary or rendition from Persian into Arabic (al-'Umarī's text) will become more or less identical in its wording with what Lech considers to be a translation from Mongol into Arabic (al-Maqrīzī's text).

(3) A view expressed by Lech about the better quality of al-'Umarī's rendition of al-Juwaynī's chapter on the *Yāsa* over that of the Persian original as it has come down to us (p. 22 of his book. See also p. 68 in that book) is, on the whole, inadmissible. The general, and unclear, character of his statement makes it difficult to discuss it at the present stage.

(4) Lech, *op. cit.*, p. x. See also *ibid.*, p. 197, end of note 42.

point at the end of section A of this study). What is absolutely certain is that any study of the *Yāsa* which is based on Lech's theory will lead the research on this subject in the wrong direction.

The results of my research into the relationships among the various Muslim sources dealing with the *Yāsa* must be disappointing to students of the subject, for it has been proved that in reality we have only one source which provides detailed data on the *contents* of the *Yāsa* (or, to be more precise, on what the author of that source claims to be the contents of that code). All the other authorities: Bar Hebraeus (1), al-'Umarī, al-Qalqashandi (2), al-Maqrīzī, Mirkhond, as well as undoubtedly a number of others, drew directly or indirectly from this same author. This fact immensely increases the importance of al-Juwaynī's evidence on the subject but at the same time makes it far more difficult to check its veracity.

Al-Juwaynī as a source on the Yāsa

Al-Juwaynī's uniqueness as a source on the *Yāsa*'s contents is by no means his only merit, for throughout his book are scattered rich data on other aspects of the *Yāsa*, particularly on the attitude of the Mongols towards it (see section B). Furthermore, this data is very helpful in establishing the meaning of the term *Yāsa*, or, to be more exact, the nebulous character of that meaning (on this subject more will be said below).

There are a great number of advantages in using al-Juwaynī as a source on the *Yāsa*, as well as on other aspects of Mongol history. As an early writer on the Mongols (he wrote his chronicle in the sixth decade of the thirteenth century); as a very learned scholar; as a person who, like his father and brother, occupied high offices in the Mongol administration; and as a man who had twice visited East Asia (including the

(1) For the purpose of the study of the *Yāsa* there is full justification for considering Bar Hebraeus' chronicle as a "Muslim source".

(2) *Ṣubḥ al-A'shā*, IV, pp. 310, l. 11-312, l. 5. Al-Qalqashandī copied his passage on the *Yāsa* from al-'Umarī and mentioned there both the name of his immediate source and that of al-Juwaynī.

Mongol capital, Qaraqorum) he was in a particularly good position to write an authoritative history of the early decades of the Mongol Empire, especially at the time of Chingiz Khān's early successors.

At the same time, however, al-Juwaynī has many grave defects. (1) One of these is that he does not mention his source of information on the *Yāsa*. Another is that he was not a contemporary of Chingiz Khān's time, when the code is said to have been compiled (2) (he was born in 1226, on the eve of that Khān's death). A more grave defect is that al-Juwaynī's was a very biased and partisan source. D'Ohsson's scathing criticism of him is undoubtedly exaggerated, and much of what had been said in his defence by later scholars is certainly true. Yet after making many allowances in his favour, he still remains a partisan panegyrist of his Mongol masters. His claim of the existence of complete unity and harmony amongst all of Chingiz Khan's descendants, in spite of their great and growing numbers, and in contrast to the situation prevailing within all the other dynasties, can be easily disproved even by his own evidence. In fact, the antagonisms within the Mongol royal family, which sapped its power, had already begun at the time of Chingiz Khān himself. Much of what he says about the attitude of the Mongols towards the Muslims is often nauseating in its servile flattery. His claim that "many" (!) of the *Yāsa*'s ordinances are in conformity with the *sharī'a* (3) is entirely unsubstantiated. He does not bring even one instance in support of this claim. None of the Mamluk authors who drew from him shared his view in this matter. (4)

(1) Al-Juwaynī's merits and demerits are discussed in the full version of this work with much greater detail than here.

(2) What Boyle says about al-Juwaynī's account of the Mongol conquests in the Muslim countries in Chingiz Khān's reign (*EI*², II, p. 607a) applies to other aspects of his history for that reign, including the compilation of the *Yāsa*.

(3) Juwaynī (Boyle), I, p. 25 (Qazwīnī's edition, I, p. 18, l. 7).

(4) Al-'Umarī renders that statement by al-Juwaynī in a mitigated form: "Some laws of it are in conformity with the Muḥammadan *sharī'a*" (B. N. ms. no. 5867, fol. 36b, ll. 6-7). Al-Qalqashandī alters al-'Umarī's statement thus: "Maybe a little of it is in conformity with the Muḥammadan *sharī'a*, but most of it is contradictory to it" (*Ṣubḥ al-A'shā*, IV, pp. 310, l. 12-311, l. 1). Al-Maqrīzī rejects any conformity between the two codes.

Concerning al-Juwaynī's pro-Mongol bias it should be stressed that he did not favour all the Mongols evenly. His main allegiance was to one branch of the Royal family and to its supporters. This was the branch of the youngest son, Tuluy, which al-Juwaynī and other members of his family served and which had already established its supremacy among the Mongols at the time when he compiled his chronicle. His partisanship to that branch was unbounded, and it is reflected in particular strength in the way he describes and interprets the attitude of the Mongols in general, and of Chingiz Khān's descendants in particular, towards the *Yāsa*. This point will be one of the central subjects in section B of the present study.

Al-Juwaynī's bias is not the only factor which detracts from the trustworthiness or accuracy of his information on the *Yāsa*. Another factor is the looseness, and sometimes the lack of clarity, in his writing on the subject. The chapter on the *Yāsa* is very much longer than the real substance which it includes necessitates. The presentation of the ordinances is sometimes confusing. Although in the heading of the whole chapter and in its opening sentences only Chingiz Khān is mentioned as the promulgator of the *Yāsa*'s ordinances, inside the chapter the lack of preoccupation with titles is not attributed directly to Chingiz Khān, but is described as one of the laudable customs *('ādāt)* of the Mongols. (1) The non- confiscation of a dead man's inheritance is also stated to be a Mongol custom (رسمی). (2) Particularly striking is the fact that the three major sections of the chapter on the *Yāsa*, which occupy its greater part, namely, the organization of the army, of hunting and of the horse-post could easily be taken out of that chapter and form a separate entity with no reference to any kind of law. The term *Yāsa*, or a corresponding term, is never mentioned by al-Juwaynī in connection with these three institutions. (3) As for hunting, al-Juwaynī only states that

(1) Juwaynī (Boyle), I, p. 26 (Qazwīnī's edition, I, p. 19 ll. 1-2).

(2) *Ibid.*, I, p. 34 (Qazwīnī's edition, I, p. 25, l. 7).

(3) Certain prohibitions connected with the army are mentioned by al-Juwaynī as *Yāsa* (*ibid.*, I, p. 32), but not the organization of the army.

Chingiz Khān "paid attention to the chase and used to say" that "it was a proper occupation for the commanders of armies; and that instruction therein was incumbent on warriors and men-at-arms". (1) There is no mention here of Chingiz Khān's promulgating hunting as a law. Al-Juwaynī's description of these institutions goes far beyond the time of Chingiz Khān, with the addition of some anecdotes about his successors. The *Yāsa* element gets lost in this detailed description, which, although extremely important in itself, does not seem to have much relevance to the title of the chapter. The fact that, according to the title, the chapter deals with "The Laws Chingiz Khān framed and the *Yāsas* which he Promulgated" (2), cannot serve at all as a guarantee that al-Juwaynī would literally adhere to it. There are other items in the same chapter, the *Yāsa* character of which is quite unclear.

A very strong support to the argument that the organization of the army did not constitute part of the law attributed to Chingiz Khān is to be found in the way *The Secret History of the Mongols* mentions both of them. This history speaks quite often, and sometimes at considerable length, about Chingiz Khān's organizing his army as well as of his bodyguard (the day watch and the night watch). (3) Yet never is this account connected in any way with the making or with the contents of the Mongol law. Even in the year 1206, when the law was already established, according to the claim of that chronicle, the military reforms of Chingiz Khān are described separately. (4) The account of the creation of the law in that year runs as follows.

Weiter beauftragte er (i. e. Chingiz Khān) den Śigiḥutuḥu mit den Prozess-sachen aller Höheren: «Bestrafe die Diebstähle im ganzen Volk und kläre die Betrugsfälle auf! Die, welche Tötung verdient haben, laß töten, die, welche Geldbuße verdient haben, laß Buße zahlen!» Weiter gab er diese Verfügung: «Die Teilungssachen und die Prozeßsachen des ganzen Volkes soll er in ein Blaubuch mit Schrift ein-

(1) *Ibid.*, I, p. 27.
(2) *Ibid.*, I, p. 23.
(3) E. Haenisch, *Die Geheime Geschichte der Mongolen*, Leipzig, 1941, pp. 81 (paragraph 191), 95 (par. 202), 108-112 (pars. 224-229), 147 ff. (par. 278).
(4) *Ibid.*, pp. 95-116 (pars. 202-234).

schreiben und als Heft zurechtmachen. Und bis in meine fernste Nachkommenschaft darf man, was Śigiḥutuḥu nach Beratung mit mir festgesetzt und in blauer Schrift auf weißem papier als Buch zurechtgemacht hat, nicht wieder ändern. Die Leute, welche es ändern, sollen strafbar sein! (1).

The personality of Śigiḥutuḥu is very interesting. He was found by Temushin (the later Chingiz Khān) as a small boy in an abandoned camp of the Tatars, the Mongols' enemies. He brought him to his mother, Hoe'lun, who adopted him as her sixth son (Temushin was the eldest of her five sons). (2) A great friendship and mutual loyalty developed between the two "brothers". Chingiz Khān trusted him to such a degree, that he considered him to be his "eye and ear". (3) Yet he is never said to have had any part in shaping the Mongol army. (4)

The "Blue Book" is divided, according to the *Secret History*, into two major categories: *a)* Matters pertaining to division, which seems to have had a very wide sense (5), but which must have included division of spoils and property; *b)* Matters pertaining to trials. Unfortunately, this chronicle does not mention any particular item of either of these two categories. Therefore, the ordinances of the "Blue Book" cannot be compared at all with the ordinances which, according to al-Juwaynī, were included in the *Yāsa*.

A very important aspect of the *Secret History*'s evidence is that, unlike al-Juwaynī, it does not attribute to Chingiz Khān himself the invention of the ordinances of the Mongol law, to say nothing of the compilation of that law in the form of a book. Al-Juwaynī says that "God Almighty" bestowed upon Chingiz Khān such faculties that he had had no need to

(1) *Ibid.*, p. 95 (par. 203). Cp. also p. 168. See also R. Grousset, *L'Empire Mongol*, Paris, 1941, p. 183 and note 1; *Le Conquérant du Monde*, Paris, 1944, p. 212.

(2) *Ibid.*, pp. 41 (par. 135), 42 (par. 138).

(3) *Ibid.*, pp. 95 (par. 202), 128-9 (par. 252).

(4) Members of the night watch could act as judges in trials presided by Śigiḥutuḥu: "Weiter sprach er (i. e. Chingiz Khān): Zur Hilfe bei Śigiḥutuḥu für die Prozessentscheidungen soll man Leute aus den Nachtwachen bestimmen, die mit ihm gemeinsam das Verhör vornehmen" (*Ibid.*, p. 115, par. 234). On Śigiḥutuḥu see also *ibid.*, pp. 103 (par. 214) and 119 (par. 242).

(5) See *ibid.*, pp. 96-97 (par. 203).

learn anything from the experience of earlier rulers like the Chosroes, the Pharaohs or the Caesars. According to him "all that had been written concerning the customs and usages" of those rulers "was by Chingiz Khan invented from the page of his own mind". (1) About the making of the *Yāsa* he says: "In accordance and agreement with his own mind he established a rule for every occasion and a regulation for every circumstance; while for every crime he fixed a penalty". Al-Juwaynī continues, telling how Chingiz Khān ordered these ordinances to be written down on rolls, calling the rolls "*the Great Book of the Yasas*". (2) In the *Secret History* most of the task of making the Mongol law is ascribed to Sigiḥutuḥu. It was *he* who "festgesetzt" the contents of the "Blue Book", although he had first to consult Chingiz Khān. This is a very different picture from that depicted by al-Juwaynī about Chingiz Khān's role in making the *Yāsa*, and a much more realistic one. (3) Further, according to the *Secret History* Śigiḥutuḥu's role was not confined to the making of the "Blue Book". He was appointed Supreme Judge as well by Chingiz Khān. The fact that al-Juwaynī mentions Sigiḥutuḥu's name only in passing (4), and in no connection with either the Mongol law or with the Mongol judiciary, is, in my view, most instructive.

From the "*Secret History*" we learn yet another important fact. The organization of the horse-post is ascribed by it not to Chingiz Khān, but to his son and successor Ugudey. (5)

(1) Juwaynī (Boyle), I, p. 23.

(2) *Ibid.*, I, p. 25.

(3) For the terms *Yāsa*, *yasaq* in the *Secret History* in the sense of "order" or "law" see e. g. paragraphs 74 (Pelliot, pp. 16, 134; Haenisch, pp. 13-14), 153 (Pelliot, pp. 47, 175; Haenisch, p. 54), 227 (Pelliot, pp. 88, 89; Haenisch, p. 111), 278 (Pelliot p. 117; Haenisch, p. 150). The term *Yargū* also appears in the *Secret History:* paragraphs 203 (Pelliot, 78; Haenisch, 97), 234 (Pelliot, 92; Haenisch, 115). In the first instance this term is mentioned in connection with the "Blue Book". In both instances it appears in connection with Śigiḥutuḥu. In P. Pelliot's posthumous *Histoire Secrète des Mongols*, Paris, 1949, the full Mongol text (282 paragraphs) is published (pp. 5-120). Only 185 paragraphs of it are translated into French (pp. 121-196).

(4) Juwaynī (Boyle), I, p. 135 and note 8; II, p. 406.

(5) Haenisch, pp. 152 (par. 279), 153 (par. 280, 281).

Al-Juwaynī does not ascribe it to any Mongol personality in particular, but to the Mongols in general. Yet he includes it in his chapter on Chingiz Khān's *Yāsa!*

The study of al-Juwaynī's version of the *Yāsa* is complicated by two other handicaps:

a) The fact that he places a number of its items outside the chapter dedicated to it. His reasons for including certain items in that chapter and excluding others is difficult to explain. It is also impossible to decide whether he attributed a different degree of importance to each of those two kinds of items.

b) The nebulous character of the term *Yāsa*. Because al-Juwaynī's chronicle is the first Muslim source speaking about the *Yāsa*, and because it refers to it so frequently, it is certainly the best medium we possess for the clarification of this term. The systematic study of the term as it appears in this chronicle yields important and interesting results. At the same time it demonstrates how easily the different, sometimes unclear and sometimes overlapping meanings of the term might be confused not only by the reader but by the author as well. (1) (*Yāsa* could mean a "law" or an "ordinance" of Chingiz Khān or of one of the khāns descended from him. It might also mean a "law" ro a "custom" of the Mongols in general). This confusion in terminology may have greatly facilitated the attribution to Chingiz Khān's *Yāsa* elements and items which did not belong to it at all. (2)

On the basis of all the above-mentioned considerations there are very good reasons to assume that al-Juwaynī easily drifted, time and time again, in his chapter on the *Yāsa* from the description of what he believed to be its contents to the description of various Mongol customs, usages, ordinances and institutions with which he had been familiar; and he made little effort to disguise these drifts. The fact that the *Yāsa* had been, in all probability, a secret document, could only increase al-Juwaynī's uncertainty about its real contents.

(1) This confusion is noticeable in al-Juwaynī's chapter on the *Yāsa* as well as in other parts of his chronicle, where this term is mentioned.

(2) The term *Yāsa* is treated in Appendix A of the full version of this study.

The form, or forms, in which the contents of the *Yāsa* have come down to us cannot give the vaguest idea of how its items were arranged in the original Mongol text. Al-Maqrīzī followed al-'Umarī's order very slavishly, but al-'Umarī not only did not follow the order of al-Juwaynī's chapter on the *Yāsa* closely, but also collected items from other parts of that author's chronicle, as well as from other sources, and inserted all of them in his own passage in an order of his own making. Yet this completely jumbled order has been serving, through al-Maqrīzī, as a major guiding line to students of the subject in their arrangement of the ordinances of the *Yāsa!* (1) It is very doubtful whether al-Juwaynī's own order in his chapter on the *Yāsa* can serve as a much safer guide, for the reasons already stated.

The general conclusion of this lengthy examination of the sources dealing with the contents of the *Yāsa* is that in reality we possess only one major first-hand source; moreover, this single source is full of defects and shortcomings. (2) The great impact that this source had on later historians rules out their works as independent instruments by means of which al-Juwaynī's evidence on the *Yāsa* can be checked. On the contrary, the defects of this single source were only increased and augmented in those later works. It is, therefore, very unfortunate that Rashīd al-Dīn has so little to tell us about the *Yāsa*'s contents. For whereas his original contribution to the history of Chingiz Khān's immediate successors is minimal (he mainly copied from al-Juwaynī) (3), his original contribution to the history of Chingiz Khān's own time seems to be very substantial. It is a great pity that he did not complement

(1) See most of the scholars referred to in notes 2 and 3, next page.

(2) In addition to those enumerated, the hasty way in which the chronicle was written, according to its author's own admission (Juwaynī, I, p. 152), should be mentioned. Our comments on al-Juwaynī's trustworthiness pertain, of course, mainly to those subjects in which his bias had inevitably been involved. There is a great amount of information of a more neutral character in his chronicle, the veracity of which need not necessarily be questioned.

(3) See Boyle's introduction, p. xxvii; Barthold, *Turkestan*, p. 45; E. Blochet, *Introduction à l'Histoire des Mongols de Fadl Allah Rashid ed-Din*, Leyden, 1910, p. 110.

his rich data on that ruler's sayings or maxims *(bilik)* with corresponding information on the *Yāsa*.

Under the existing circumstances it would be far safer and far more remunerative from a scholarly point of view to consider the items ascribed to the *Yāsa* as historical raw material and treat them as such. For my argument is not that these items are necessarily wrong in themselves. (1) My argument is only that their being part of Chingiz Khān's *Yāsa* is quite questionable. For the same reason there is, in my view, little justification for calling what the Mediaeval chronicles include under the title of *Yāsa* by the name of "fragments" of that code. (2) Moreover, the attempts to meticulously piece together all the bits of data on what is considered to be the contents of the *Yāsa*, and to classify them (3), are of very little use, and definitely do not conduct the study of the subject in the right direction. The main outcome of these attempts, based to such a degree on the jumbled order of al-'Umarī-al-Maqrīzī, is the creation of the false impression that we have—or at least are in a position to reconstruct—the Law of Chingiz Khān, with all its elaborate details.

This examination of al-Juwaynī's evidence on the *Yāsa* is not terminated here. Other aspects of that evidence will be treated in section B.

David Ayalon
(Jerusalem)

(1) They might, after examination, prove to be right or otherwise. Comparisons made since d'Ohsson with independent contemporary or near contemporary sources, like the books of Plano Carpini, William of Rubruck and Marco Polo, as well as with later evidence, sustain part of the data of al-Juwaynī and of other Muslim writers. See e. g. d'Ohsson, I, p. 408 and note 2, pp. 410-411 and note 1 in p. 411; Marco Polo (Yule's translation), vol. I, cp. pp. 266-7 with p. 268; Riasanovsky, pp. 37 ff.; Boyle's introduction, pp. xxvii-xxviii.

(2) This term is frequently used by scholars studying the subject. See e. g. Langlés, *Notices et Extraits*, V, p. 217; Riasanovsky, pp. 30, 34; Vernadsky, *The Mongols and Russia*, p. 102; Vladimirstov, *Le Régime Social*, p. 12; Lech, in the passages cited from his book, above.

(3) See e. g. Langlés, *Notices*, etc., pp. 205-216; Alinge, *Mongolische Gesetze*, pp. 119-120; Riasanovsky, pp. 83-86; Vernadsky, The Scope, etc., *HJAS*, III, 1938, pp. 337-360; *The Mongols and Russia*, pp. 99-100.

LA PESTE PRISE AUX RÊTS DE LA JURISPRUDENCE

LE TRAITÉ D'IBN ḤAĞAR AL-'ASQALĀNĪ SUR LA PESTE (1)

Les épidémies qui ont dévasté le monde médiéval ont bouleversé la vie sociale, économique et politique de l'Orient et de l'Occident. L'ampleur et la fréquence des pestes en particulier ont frappé les imaginations et donné naissance à toute une littérature.

L'aspect historique de la question fait l'objet d'une thèse entreprise à Harvard par M. Michael Dols (2). Pour ma part, c'est l'attitude d'un musulman devant la peste que je me suis efforcée de retrouver à travers le traité d'Ibn Ḥağar al-'Asqalānī qui s'intitule : *Baḏl al-Mā'ūn fī fawā'id al-Ṭā'ūn* (3). Cet ouvrage représente une « somme » de ce qu'un homme du XV^e^ siècle savait sur la peste.

(1) Cette étude a été entreprise à l'initiative de M. Jean Glénisson (EPHE). Elle a fait l'objet d'une communication au V^e^ Congrès d'Études Arabes et Islamiques, Bruxelles, septembre 1970.

(2) Le sujet en est « The black death of 749/1348 ». On verra également l'article de D. Ayalon, *The plague and its effects upon the Mamluk Army*, dans *JRAS* 1946, pp. 67-73.

(3) Nous avons utilisé le manuscrit de Leyde, Bibl. Univ. Arabe 2034, qui compte 168 folios. D'après *GAL* II², 82 et *Suppl.* II, 74, il existe d'autres copies de cet ouvrage. — On trouvera une bibliographie critique des ouvrages sur la peste, par Manfred Ullmann — que je remercie pour ses précieuses indications — dans son livre *Die Medizin im Islam*, Leiden 1970, chapitre 13 : Typisch islamische Komponenten in der arabischen Medizin, pp. 244-251 et notes pp. 348-9.

Rappelons tout d'abord qu'on désigne au moyen âge sous le terme de « peste » un certain nombre d'épidémies comme le choléra, et que la traduction des mots *ṭā'ūn*, *wabā'*, *faṣl* (1) par exemple par le mot peste est conventionnelle.

Ibn Ḥaǧar a peut-être été amené à écrire son ouvrage *Baḏl al-Mā'ūn* parce qu'il avait été touché de près par les épidémies : il avait perdu deux de ses filles dans la peste de 819/1417 ; lui-même était né en 773/1382, à une époque où le souvenir de la Grande Peste Noire de 749/1348 était encore encore vivace ; c'est en 833/1431, une année d'épidémie, qu'il rédigea ce traité. Enfin, il devait mourir au début d'une peste, en 852/1449, après avoir survécu à cinq grandes épidémies (2).

Dans son *Baḏl al-Mā'ūn*, Ibn Ḥaǧar ne décrit pas les manifestations de la maladie ; il ne fait pas non plus — sinon brièvement, sous forme de calendrier des pestes, à la fin de l'ouvrage — l'historique des événements, comme ont pu le faire Maqrīzī, Ibn Taǧrībirdī ou Ibn Iyās dans des textes dont M. G. Wiet nous a donné une traduction (3), pour ne citer que ces auteurs qui ont décrit l'incidence de la maladie sur la vie dans les pays d'Orient. Ibn Ḥaǧar, lui, fait une synthèse de tout ce qui a été dit sur les causes des épidémies et surtout sur la conduite à tenir en cas de peste (4).

Qu'est-ce que la peste ? Quelle a été l'attitude des musulmans devant les pestes successives ? Quel enseignement et quelles

(1) Cf. Ayalon, *op. cit.*, p. 67, note 1.

(2) Voir l'importante biographie que Saḫāwī a consacrée à son maître Ibn Ḥaǧar, et qui s'intitule *K.al-Ǧawāhir wal-durar fī tarǧamat Šayḫ al-Islām Ibn Ḥaǧar;* elle a été utilisée par F. Rosenthal pour la rédaction de l'article IBN ḤADJAR al-'Asḳalānī dans *EI²* III, 799-802.

(3) De G. Wiet, *La grande peste noire en Syrie et en Égypte*, dans *Études d'Orientalisme dédiées à Lévi-Provençal*, Paris 1962, t. II, pp. 367-384, avec bibliographie en note 1 de la p. 367.

(4) L'écrivain andalou Ibn Ḫātima, mort en 770/1369, avait déjà envisagé le problème de la peste sous cet angle dans son traité *Taḥṣīl al-ġaraḍ al-qāṣid fī tafṣīl al-maraḍ al-wāfid* (voir *EI²*, IBN KHĀTIMA, article de S. Gibert ; et M. Ullmann, *loc. cit.*) ; mais Ibn Ḥaǧar ne semble pas avoir eu connaissance de cet ouvrage, ou bien il le passe délibérément sous silence. Une étude plus approfondie du *Baḏl al-mā'ūn* permettrait de savoir si son auteur a été influencé par Ibn Ḫātima. — Je remercie M^me^ R. Arié et M. F. Bürgel pour les renseignements fournis.

lois peut-on en tirer pour élaborer une véritable jurisprudence à appliquer en cas de peste ?

Comment définir ce que recouvre le mot *ṭā'ūn*? Ibn Ḥaǧar tente tout d'abord de le définir sur le plan médical : il reprend les explications des médecins et des philosophes, et que je résume ici très schématiquement. Il compare la peste à d'autres maladies connues : le bubon de la peste ressemble au bubon qui affecte le chameau ; la peste est un ulcère ; elle ressemble à la lèpre ; elle est la corruption des membres. Ou bien, en retournant la question, il dira que les médecins ont pris l'effet pour la cause : les plaies et bubons ne sont que la manifestation extérieure du phénomène *ṭā'ūn*, qui, lui, est une cause venue de Dieu. Comment définir cette cause ? Est-elle physique, est-ce la corruption de l'air, la présence de bêtes rampantes, la décomposition des cadavres sur les champs de bataille, la conjonction de certains astres, l'influence de certaines étoiles ? Les médecins l'ignorent. S'ils découvraient la cause de la maladie, ils pensent qu'ils découvriraient aussi le remède, puisque Dieu ne saurait envoyer une maladie sans envoyer son remède.

Quant au caractère contagieux de la peste (1), les médecins sont tentés de l'admettre, mais ils hésitent à l'affirmer, car ils touchent là à une question d'ordre religieux : l'homme qui tombe malade par suite de contagion échapperait-il à la volonté divine, et ne serait-il pas atteint seulement parce que Dieu en a décidé ainsi ?

Dans l'extrême incertitude où ils sont, les médecins préconisent une attitude prudente : on évitera de rendre visite à un malade, non pas pour empêcher la propagation de la maladie, mais pour éviter que l'esprit du musulman ne soit jeté dans le plus grand trouble s'il vient à être atteint par la peste. En effet il pourrait être amené à douter de la toute puissance divine en s'imaginant qu'il est tombé malade seulement du fait matériel de la contagion.

(1) Cf. chez M. Ullmann, *loc. cit.*, p. 246, la traduction du passage où Lisān al-Dīn Ibn al-Ḫaṭīb, mort en 775/1374, exprime sur la contagion une opinion plus « scientifique », que ne reprendra pas Ibn Ḥaǧar. — Des ḥadīth sur la contagion dans Wensinck, *A handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1960 : *du'ā'*, not contagious, Buḫārī 76, 19, 25, etc.

Nous sommes donc, après ce tour d'horizon sur l'opinion des médecins et ce constat d'impuissance à définir comme à combattre la maladie, en face d'hommes qui s'efforceront de trouver la réponse à leurs questions dans des textes religieux. Le problème se situera au niveau de l'exégèse de ces textes, souvent cryptiques, de telle sorte qu'on en arrivera, sinon à nier le phénomène de la peste, du moins à le transposer dans le domaine de l'esprit.

Le personnage auquel on s'adressera ne sera plus le médecin, mais le savant en matière de religion. Celui-ci se remémorera le texte du Coran, il consultera les recueils de ḥadīth et tous les récits transmis par les premiers musulmans dans sa quête d'une réponse qui, à défaut de guérir le malade, lui indiquera la conduite à suivre.

Dans le Coran, il ne trouvera pas mention explicite de la peste, mais nous verrons plus tard qu'il s'attachera à commenter quelques versets dans lesquels il y est fait allusion. Dans les ḥadīth par contre, il découvrira que le Prophète Muḥammad a parlé à plusieurs reprises de la peste comme d'un châtiment de Dieu, mais qui n'était pas destiné aux musulmans : « Cette épidémie est un châtiment au moyen duquel Allāh a puni certains peuples. Il en est resté des séquelles sur la terre. Tantôt la peste apparaît, tantôt elle disparaît ». Il s'agit là évidemment d'une réminiscence biblique : c'est un châtiment contre les Infidèles, que l'archange Gabriel aurait apporté sur la terre, et, pour bien prouver qu'il n'était pas destiné à punir les Musulmans, l'archange a apporté la protection contre la peste à la ville de Médine. On constatera en effet que Médine sera généralement épargnée par les épidémies, à l'exception toutefois de la peste de 749/1348.

Châtiment donc, contre les infidèles. Mais dans ce cas, que dire aux musulmans qui meurent eux aussi de cette maladie qui ne leur est pas destinée ? Les exégètes de la pensée musulmane avancent à ce propos des considérations d'ordre religieux : « La peste a valeur de martyre *(šahāda)* pour les musulmans, et miséricorde *(raḥma)* est accordée à ceux qui en meurent.

Pour les infidèles, elle n'est que calamité (1). » Le musulman qui meurt de la peste fait donc figure de combattant de la guerre sainte : il est *šahīd* puisqu'il a péri par la faute, indirecte, mais par la faute des Infidèles. Nous verrons que la logique de ce raisonnement entraînera les savants à se demander s'il est recommandé de prier pour échapper à cette mort qui assure le Paradis, car peut-on prier pour perdre la chance qui s'offre de devenir *šahīd*...

Selon un autre ḥadīth, Muḥammad aurait fait cette prédiction : « La communauté musulmane sera anéantie par les coups (*al-ṭa'n*, il faut entendre : les coups de ses ennemis) et la peste *(al-ṭā'ūn)*. » Et comme on demandait au Prophète ce qu'était *al-ṭā'ūn :* « c'est, avait-il répondu, les coups portés par ceux des démons qui sont vos ennemis ». C'est là une autre réminiscence, mais se rapportant, celle-ci, à l'antéislam, superstition selon laquelle les djinns causaient des épidémies en décochant une multitude de flèches sur les hommes.

Le Prophète aurait dit encore : La peste est un châtiment que Dieu envoie à qui il veut. Elle est miséricorde *(raḥma)* pour les Croyants. Il n'est pas un homme frappé par la peste qui ne reste dans sa maison avec résignation *(ṣabr)* sachant qu'il n'est frappé que par ce que Dieu a décrété, et que [son épreuve] sera pour lui le prix de son martyre. ». Le Prophète aurait encore conseillé à l'homme de « se tourner vers Dieu en lui demandant la guérison, le *ṣabr*, et en lui rendant grâces ».

A la lumière de ces ḥadīth, dont Ibn Ḥağar examine avec soin l'authenticité, le savant musulman pourrait être enclin à ne prôner que la résignation *(ṣabr)*, à promettre le Paradis aux victimes de la peste et à ne pas poursuivre plus avant son exégèse.

Mais nous verrons que cette attitude est loin d'être celle qu'on adopta devant les épidémies. En effet, les savants ont été poussés par le désir d'analyser plus à fond les textes, rechercher de nouveaux ḥadīth, de proposer enfin aux fidèles un ensemble de préceptes, une jurisprudence, en définissant

(1) *riǧs*, c'est-à-dire : calamité qui ne confère pas la qualité de martyr.

la conduite que le musulman doit tenir devant la peste, à la fois sur le plan pratique et sur le plan moral.

Ces savants auxquels la population des régions atteintes demande expressément — c'est Ibn Ḥaǧar qui nous le dit — de prononcer des *fatwā*, se sont à nouveau tournés vers les textes sacrés et ont consulté les recueils de *fiqh* pour élaborer les réponses aux questions posées.

Dans le Coran, les exégètes se sont penchés sur l'analyse du verset 242 de la soute *al-baqara : A-lam tara ilā llaḏīna ḫaraǧū... :* « N'as-tu point vu ceux qui sont sortis de leur habitat par milliers par crainte de la mort ? Allāh leur avait dit : Mourez, puis il les fit revivre (1). » Ils voient dans ce verset une allusion bien précise à la peste, et ils en soupèsent chaque mot pour en tirer une leçon. Qui étaient ces hommes qui sont sortis ? Combien étaient-ils ? Comment Allāh les fit-il mourir, puis les ressuscita ? Au bout de combien de temps cette résurrection ? Le détail de ces commentaires serait trop long à exposer ici, nous résumerons seulement les conclusions qui en ont été données.

Puisque Dieu peut à volonté faire mourir et ressusciter, rien ne sert de fuir le pays atteint par la peste. Et ils citent un autre verset : « Rien ne sert de fuir si vous fuyez la mort ou le combat » ; ou encore : « où que vous fuyez, la mort vous atteindra ». La fuite serait, à la lumière de ces commentaires, formellement déconseillée.

Mais les savants se sont penchés sur l'analyse de deux récits venus des premiers temps de l'Islam. L'un est l'histoire de 'Amr b. al-'Āṣ qui, lorsque la peste s'abattit sur la Syrie où il se trouvait, conseilla à ses compagnons de se disperser, et l'autre concerne 'Umar b. al-Ḫaṭṭāb : celui-ci, en route pour la Syrie à la tête d'une expédition militaire, apprit que l'épidémie sévissait dans la région qu'il se proposait d'atteindre, et non seulement rebroussa chemin, mais prit la fuite et s'éloigna le plus qu'il put de la région infestée.

L'attitude de ces deux éminents personnages apparaît aux

(1) *Le Coran*, traduction Blachère III, p. 802.

exégètes comme bien peu conforme aux enseignements de l'Écriture sacrée. Dans le premier cas, 'Amr b. al-'Āṣ aurait déclaré que cette peste était une calamité, et un Compagnon du Prophète l'aurait condamné, disant qu'il était plus égaré qu'un âne, et que la peste était miséricorde. Dans le second, 'Umar b. al-Ḫaṭṭāb aurait fait demi-tour en dépit de l'avis de ses compagnons d'armes, qui lui rappelaient le verset du Coran : *A-lam tara...* dont nous avons parlé, et qui lui assuraient qu'en vertu de ce texte il serait ressuscité. Mais 'Umar aurait répliqué en citant un ḥadīth : « Si la peste est dans un pays, n'y entrez pas, mais si vous êtes dans la contrée où elle sévit, restez-y. » Il aurait eu aussi un songe, au cours duquel il aurait reçu l'ordre de faire demi-tour.

Les commentateurs lui donnent finalement raison : « il a agi comme quelqu'un qui verrait une maison en flammes : on ne s'aventure pas dans un incendie ». Mais, de l'avis général, on condamne le fait qu'il se soit éloigné : il aurait dû rester dans les environs de la région atteinte, mais s'il s'était trouvé dans le pays infesté, il aurait dû y rester.

Un premier point est acquis sur la conduite à suivre : il faut rester dans la région frappée par la peste. Mais que faut-il faire alors ? Faut-il entrer en prières, ou ne le faut-il pas ? Si oui, la prière en commun est-elle nécessaire, recommandée, ou illicite ? Quelle prière faudra-t-il prononcer ? Faut-il jeûner, comme pour les prières rogatoires en cas de sécheresse ?

Certains savants répondent qu'il y a cinq raisons pour ne pas entrer en prières : la peste est miséricorde *(raḥma)* ; celui qui s'y résigne sera *šahīd* ; on n'est atteint que si Dieu l'a décidé ; il ne faut pas fuir physiquement donc il ne faut pas fuir moralement par la prière ; enfin, si le Prophète a décidé d'anéantir sa communauté par le moyen de la peste, il ne faut pas se révolter contre cela. Ibn Ḥaǧar présente cette attitude de résignation comme plus propre aux ḥanbalites qu'aux adeptes de son propre *maḏhab*, les šāfi'ites. Les ḥanbalites, dit-il, confondent la peste et la mort, et ils adoptent devant la peste la même attitude que devant la mort, et ils y ajoutent un attrait : la certitude d'être *šahīd*. Or, la peste n'est pas la mort : pour un šāfi'ite, elle n'est qu'une maladie parmi d'autres, il

est donc licite et recommandé de prier Dieu pour qu'elle disparaisse.

Cette interprétation par Ibn Ḥağar de l'attitude des ḥanbalites n'a pas manqué de choquer ceux-ci. En effet deux siècles plus tard, al-Karmī al-Maqdisī (1), auteur d'un petit traité sur la peste *(Kitāb taḥqīq al-ẓunūn bī aḫbār al-ṭā'ūn)* réfute catégoriquement les dires d'Ibn Ḥağar en affirmant que les ḥanbalites n'ont jamais identifié la peste avec la mort, et qu'au contraire ils ont toujours recommandé les prières.

Quelles seront ces prières ? L'invocation *qunūt* (prononcée, d'après l'ouvrage šāfi'ite *Minhāǧ al-ṭālibīn* de Nawawī (2) pendant la prière du matin, et aussi pour détourner une calamité imminente) semble la plus indiquée.

Cette prière sera-t-elle individuelle ou collective ? Faudra-t-il, comme dans les prières des rogations *(istisqā')* jeûner, sortir dans le désert ? Sur ce point, Ibn Ḥağar est sceptique. Il raconte qu'il a été témoin, en 833, l'année précisément où il rédige son traité, du phénomène suivant : la peste s'était déclarée au Caire et une quarantaine de personnes mouraient chaque jour, quand on décida de faire une prière collective précédée d'un jeûne. Peu de temps après, le nombre des morts atteignait quotidiennement plus d'un millier. C'est alors, dit-il, que « les gens réclamèrent que des décisions juridiques soient prises pour réglementer la conduite à suivre ». En conclusion, Ibn Ḥağar constate que la prière collective a été pratiquée, mais sans résultat, et qu'elle n'est cependant pas défendue. Moins d'un siècle plus tard, un autre šāfi'ite, al-Ğa'farī (3), qui écrivait vers l'an 900, témoigne au contraire de l'efficacité des prières en commun. De son côté, le ḥanbalite al-Karmī condamne la pratique de ces prières collectives comme une *bid'a*.

(1) Mar'ī b. Yūsuf Zayn al-Dīn al-Karmī al-Maqdisī al-Ḥanbalī, mort en 1033/1624 (*GAL* II², 484).

(2) Yaḥyā b. Šaraf Muḥī al-Dīn al-Nawawī, mort en 676/1271 (*GAL* I², 496).

(3) Muḥammad b. Muḥammad Nāṣir al-Dīn, qui vécut au IXe-Xe/XVe-XVIe siècle, auteur de *Bahǧat al-sālik wal-maslūk*, ms. Paris BN.-Arabe 1607 (*GAL* II², 66). Je remercie M. Tamary qui m'a signalé l'existence du passage concernant la peste.

Ce ne sont là que quelques témoignages, et nous n'avons pas l'ambition de tirer ici des conclusions sur l'attitude générale des adeptes de tel *maḏhab* devant la peste. Une étude comparative des textes est à entreprendre. De même faudrait-il analyser la place qu'occupe la peste dans les ouvrages fondamentaux du *fiqh:* on remarque par exemple que ni *ṭā'ūn*, ni *wabā'* ne figurent parmi les « maladies dangereuses » *(maḫūf)* dont parle le šāfi'ite Nawawī dans son chapitre du *Minhāǧ* sur les dispositions testamentaires.

Ce qui apparaît en tout cas à la lecture de l'ouvrage d'Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī c'est un ensemble cohérent d'indications sur la façon dont la communauté musulmane a réagi devant la peste.

Ce fléau, par suite des faiblesses des connaissances médicales, est un mal absolu. Certains se résigneront, accepteront la mort : ils seront aidés par la notion de *šahāda*, ils seront martyrs et combattants de Dieu. D'autres feront leur possible pour éviter ou guérir ce mal.

Ce qui nous a semblé intéressant, c'est que pour les uns et pour les autres, il s'agissait de trouver une réponse à ce mal avec des armes telles que l'interprétation des textes et la prière, armes d'un autre combat certes, mais armes qui permettaient à l'homme de se définir, à la limite de combattre, face à la peste, face à la mort.

Jacqueline SUBLET
(Paris)

GOETHE ET L'ISLÂM (1)

« Im Islam leben wir alle, unter welcher Form wir uns auch Muth machen » (Goethe à Schopenhauer, 19-IX-1831).

« De quelque façon que nous voulions nous donner du courage, nous vivons tous en Islâm ». Cette phrase est de nature à nous surprendre, et ce d'autant plus qu'on trouve d'autres dires semblables chez Goethe (2).

Avant d'en expliquer la portée, voyons sous quels aspects cet auteur s'est intéressé à l'Islâm.

Contrairement aux cas de Voltaire, ou de Marx et Engels (3), ce sujet, surtout depuis la fin du siècle dernier, a fait l'objet d'études nombreuses en Allemagne et même ailleurs ; mais il est probable que, parmi les lecteurs français (c'était mon cas), bien peu connaissent ces travaux. J'exposerai l'état de la question en utilisant, d'une façon que je crois être personnelle, certains d'entre eux.

Voici ceux auxquels j'ai eu plus particulièrement recours :

(1) Mme le Professeur K. Mommsen (Berlin), ainsi que le Professeur Braeuer (Marburg) et le *Goethe-Wörterbuch* (Hamburg) ont bien voulu m'accorder une aide précieuse, pour laquelle je leur suis bien reconnaissant.

(2) Lettre à J. H. Meyer : « Il nous faut persister en Islâm » (29-VII-1816) ; à Willemer : « Tôt ou tard, nous devrons professer un Islâm raisonnable » (15-VI-1817). Le 20-IX-1820, il dit à Zelter : « C'est dans l'Islâm que je trouve le mieux exprimées mes propres idées », etc.

(3) Voir mes articles ici même : XXVIII, 1968, et XXX, 1969.

E. Beutler, Commentaire (p. 311 à 820) de sa 3e édition (Brême, 1956, C. Schüneman, édit.) du *West-Östlicher Divan*. Fondamental.

Krüger-Westend, Goethe und das Arabische dans *Goethe Jahrbuch*, T. XXIV, 1903, et *Goethe und der Orient*, 1903. Aujourd'hui dépassés.

H. Loiseau, « Goethe et l'Orient », dans *Revue de l'Enseignement des langues vivantes*, T. 51, 1934. (Rapide, mais clair).

J. Minor, *Goethes Mahomet*, Iéna, 1907. E. Dietrich, édit. (Clair et très utile).

K. Mommsen, *Goethe und der Islam*, conférence faite à la G. Gesellschaft de Stuttgatt, 1964, sans nom d'éditeur (Bref, mais très bon).

R. Petsch, « Zu Goethes Mahomet », dans *Zeitschr. für deutschen Unterricht*, T. XXIX, 1915.

H. H. Schaeder, *Goethes Erlebnis des Ostens*, Leipzig 1938, J. C. Hinricks, éd. (Recueil de conférences, etc., non limité au seul Islâm. Fondamental).

I

Observations préliminaires

J. W. Goethe (1749-1832), né à Francfort-sur-le Main, a vécu de 1775 à sa mort (sauf un séjour en Italie en 1787-1788) à la cour du Grand Duc Charles-Auguste de Saxe-Weimar, puis à celle de son successeur.

Ce qui frappe chez lui, c'est l'universalité de son génie (1). Dante n'est, en somme, que l'homme d'un seul livre, Shakespeare, en somme, que d'un genre littéraire. Lui, s'est essayé à un peu tous les genres : en poésie et au théâtre (sinon, à mon avis, en prose), il a atteint les plus hauts sommets. Mais il est aussi sous-préfet (2) hors ligne, excellent directeur de théâtre, acteur à l'occasion (3), dessinateur de quelque talent. Enfin et surtout, c'est un savant qui a laissé un nom dans l'histoire de diverses sciences naturelles : il est cité à ce titre dans des ouvrages destinés même à des non-spécialistes (4). S'il s'est lourdement trompé en voulant réfuter la théorie des

(1) J. J. Ampère écrivait à son père en 1827 : « Il est au courant de tout, s'intéresse à tout, a des idées sur tout. Goethe est un homme prodigieux. »

(2) La principauté de Weimar, 3.600 km², n'atteint pas l'importance d'un département moyen français.

(3) Il a joué Oreste dans sa tragédie d'*Iphigénie*.

(4) Par ex. : Ed. Perrier, *La philosophie zoologique avant Darwin* (1884), et le volume *Biologie II* (1963) dans la collection « Fischer Lexikon ».

couleurs de Newton (1), il a brillé en minéralogie, en botanique, en ostéologie (découverte de l'os intermaxillaire), en théorie de l'évolution. Bref, il n'y a jamais eu, pensons-nous, d'esprit plus universel : il dépasse Michel-Ange ou Léonard.

Dans ces conditions, ne nous étonnons pas qu'en matière d'orientalisme, il se soit intéressé à l'Islâm, comme à bien d'autres choses encore.

En dehors de la littérature hébraïque (voir § II) et des textes arabes ou persans, lesquels font l'objet de la présente étude, notre auteur a porté son attention sur d'autres littératures orientales (2). Une traduction du *Kalidasa* (1791) le fit s'intéresser à d'autres textes hindous encore, et qui lui inspirèrent *der Paria*, et *der Gott und die Bajadere*. Toutefois, il ne s'est pas senti attiré par la complexité de l'art et de la pensée en Inde. Vers 1827, il se tourne vers l'Extrême-Orient et il compose alors des poésies sous le titre : *Chinesisch-deutsche Jahres- und Tageszeiten*, sorte de pendant au *Divan* (ci-dessous, § III). « Goethe y mêle de nouveau curieusement, sa propre philosophie à ce qu'il a pu entrevoir de la culture et de la pensée chinoise » (Loiseau).

Quelles sont les sources de l'inspiration musulmane chez Goethe, et, tout d'abord, celui-ci connaissait-il les langues orientales?

a) Pour ce qui est de l'hébreu, il eut à quinze ans la curiosité de l'apprendre, après s'être, étant enfant, assimilé le yiddisch et l'avoir utilisé pour rédiger un « roman par lettres » en plusieurs langues. Il donna quelque dix ans plus tard une traduction du *Cantique des Cantiques* dont les spécialistes nous disent qu'elle a été faite visiblement par quelqu'un capable de bien se référer à l'original. Il a fait aussi des recherches personnelles sur les six premiers livres de l'Ancien Testament. Environ un siècle plus tard, le célèbre Julius Wellhausen dut reconnaître que Goethe était arrivé déjà sur certains points aux mêmes conclusions que lui (3) ;

(1) Il croyait même que ce serait là son principal, sinon unique, titre de gloire !

(2) Et même d'un très proche Orient : littérature populaire serbe et néo-hellénique, ce qui est en dehors de notre sujet.

(3) J. G. Frazer, *Le Folklore dans l'Ancien Testament*, trad. franç., p. 409, n. 1237.

b) Pour l'arabe, il y a eu des discussions. Aux environs de 1900, Krüger-Westend a soutenu qu'il connaissait cette langue. Aujourd'hui, on est bien d'accord sur ce qu'il n'en est rien. Aussi n'insisterons-nous pas. Ses amis et lui se sont complu à « faire de l'arabe », c'est-à-dire des exercices de calligraphie, et peut-être a-t-il essayé de s'initier aux tout premiers rudiments de la grammaire arabe. Mais c'est tout ;

c) Quant au persan, tout le monde a toujours été d'accord sur ce qu'il ne connaissait pas cette langue, pourtant si facile, paraît-il, et alors que le *Divan* de Ḥafîzh a été sa principale source d'inspiration musulmane.

En somme, il n'a pas pu consulter les originaux des textes rédigés dans les deux langues qui ont été le principal véhicule de la pensée musulmane. Ceci posé :

1° Notre auteur n'a pas voyagé dans les contrées orientales, n'ayant pas dépassé Cracovie et le Riesengebirge en 1790 et, y visitant une mine en compagnie de Charles-Auguste, il note à Tarnowitz : « loin des hommes civilisés aux confins de l'Empire » ;

2° Il ne paraît pas avoir eu de contacts fructueux avec des voyageurs venus d'Orient ;

3° A titre anecdotique, citons en note quelques menus faits curieux (1).

En définitive, Goethe a connu l'Islâm par les récits imprimés des voyageurs, et par les traductions en langues européennes des textes orientaux.

II

Rencontres du Poète avec le Prophète

Par trois fois, notre auteur a eu l'occasion de s'intéresser plus spécialement à la personne de Moh'ammed'.

(1) En 1813, des soldats saxons qui reviennent d'Espagne en rapportent une feuille d'un manuscrit du Coran (la s. 114). Il se la fait traduire par le Pr. v. Lorsbach de Iéna. La même année, à Dresde, il voit des Cosaques ayant avec eux un chameau' « vrai symbole de l'Asie », note-t-il. En décembre, il acquiert pour la Bibliothèque ducale, un ms. de Djalâl ad-dîn ar-Roûmî. En janvier 1814, il assiste à Weimar dans l'Aula du Vieux-Gymnase (Lycée) à la prière rituelle de Bachkîrs de l'Oural.

I. A l'âge de 24 ans environ, il conçut le plan d'une pièce en cinq actes, intitulée *Mahomet*, dont il ne rédigea que trois fragments ; deux de ceux-ci, crus perdus, ont été retrouvés après sa mort. Voici comment, de mémoire, Goethe a tenté de reconstituer ce plan (1).

« La pièce commençait par un hymne qu'entonnait Mahomet, seul, sous un ciel nocturne et serein. Tout d'abord il honore les astres infinis, comme autant de dieux ; puis apparaît l'aimable étoile Gad, notre Jupiter, et c'est à lui que, à titre de Roi des Astres, sont rendus exclusivement des honneurs. Peu après, la Lune se lève et conquiert l'œil et le cœur de l'adorateur. Ensuite celui-ci, réconforté et rendu plus vigoureux par l'apparition du Soleil, est incité à de nouvelles louanges ; mais ce changement, aussi réjouissant soit-il, est pourtant inquiétant. L'état d'âme de Mahomet l'incite à se surpasser une fois encore : il s'élève vers Dieu, l'Unique, l'Éternel, l'Illimité, auquel tous ces êtres splendides et limités doivent l'existence...

« Après cette conversion de Mahomet lui-même, il communique ces sentiments et ses pensées aux siens : sa femme et Ali lui sont inconditionnellement acquis. Au second acte, il tente — et Ali encore plus que lui — de répandre cette ardeur, cette croyance, au sein de la tribu. Ici se manifeste l'assentiment ou l'opposition selon la diversité des caractères. La querelle s'élève, la lutte devient violente et Mahomet doit s'enfuir. Au troisième acte, il dompte ses adversaires, sa foi devient la religion officielle ; il purifie la Kaaba de ses idoles ; mais comme tout n'est pas réalisable par la force, il doit aussi recourir à la ruse. La part de ce qui est de ce monde s'accroît, s'étend, cependant que le divin recule et s'obscurcit. Au cours du quatrième acte, Mahomet poursuit ses conquêtes, la doctrine devient plus prétexte que but ; tous les moyens imaginables doivent être utilisés : les actes de cruauté ne manquent pas : une femme dont il a fait exécuter le mari l'empoisonne. Au cinquième, il se sent empoisonné. Son comportement s'élève, devient digne et

(1) *Dichtung u. Wahrheit*, III, L. 14 *in fine*. Goethe s'est intéressé surtout à l'état d'esprit du Prophète et son évolution, tels qu'il se les imaginait, et non à ses actions. Bonnes observations sur ce point chez C. Petsch.

tranquille. Son retour sur lui-même, son état d'âme supérieur, forcent l'admiration. Il purifie sa doctrine, consolide son empire et meurt ».

Qu'en est-il maintenant des trois fragments qui existent (en tout, prose et poésie, environ 145 vers ou lignes)?

1° Le premier a toujours figuré dans ses recueils de poèmes, sous le titre inexact *Mahomets Gesang*, car il ne s'agit pas d'un chant de Mahomet, mais d'un dialogue entre 'Alî et Fâtima à son sujet.

Ce chant qu'il n'est pas défendu de trouver beau en lui-même, n'apporte rien de satisfaisant à l'islamologue : la carrière du Prophète y est comparée au cours d'un ruisselet de montagne au milieu des buissons. Comme un chef, celui-ci entraîne d'autres ruisseaux à sa suite, puis la rivière entraîne dans la plaine d'autres rivières avec elle, vers l'Océan Éternel.

Goethe, de façon parfois géniale a su évoquer l'idée de l'eau : l'*Apprenti sorcier*, *le Pêcheur*, *le Chant des Esprits planant sur les Eaux* (avec une musique de Schubert digne du texte), mais ici, et vu le sujet : le Prophète dans le Hedjàz desséché, ce texte me laisse froid et évoque en moi, quant à sa couleur locale, deux vers de Musset (*Contes d'Espagne et d'Italie*, 1re édition) :

« Dans Venise la rouge
« Pas un cheval qui bouge » (1).

2° et 3° Des fragments retrouvés, le premier, celui dont se souvenait Goethe, est très bref (20 vers) ; le second en prose qui lui succède est un dialogue entre Mahomet et « sa mère adoptive, Halima ».

Celle-ci le cherche, inquiète de ne pas le voir. Il lui explique, en termes un peu panthéistes, qu'il a rencontré le Seigneur « près de chaque source paisible [encore de l'eau] ; sous chaque arbre en fleur, puis [et là l'auteur s'inspire plus ou moins de la Tradition] il dit que Dieu a ouvert sa poitrine, pour qu'il puisse sentir son approche. La scène se termine par cette réflexion de son interlocutrice : « Je ferais bien de le ramener à présent à sa famille » [sans commentaire].

(1) Dans *The revolt of Islam* de Shelley — l'a-t-on remarqué ? — il y a encore bien moins de rapport entre le texte et le sujet.

II. Un quart de siècle plus tard, il faut signaler ce mauvais pamphlet qu'est la traduction du *Mahomet* de Voltaire et la représentation de la pièce le 30 janvier 1800 au théâtre de Weimar. Goethe s'acquitte sans enthousiasme de cette besogne commandée par le Grand-Duc ; celui-ci lui suggère de minuscules corrections et des améliorations à la mise en scène (1). Le plus intéressant est que Goethe ne s'est pas contenté de traduire : sur quelques points, il a remanié le texte, le plus souvent en modifiant un peu le caractère odieux du Prophète chez Voltaire : il a atténué les rodomontades du personnage ; et en quelques endroits, il en fait parler comme d'un « rêveur » *(Schwärmer)*, ce dont l'original ne dit mot. Pour améliorer la structure de la pièce, il transforme un dialogue en monologue et surtout coupe la tirade finale.

III. Le *Divan occidental-oriental* est la principale publication de l'auteur relative à l'Islâm ; nous en traitons au paragraphe suivant, mais en détacherons ici ce qui concerne plus spécialement le Prophète.

a) Dans ce recueil proprement dit, je relève un beau poème où Moh'ammed après la bataille de Badr parle de ceux qui sont tombés : aux morts de l'ennemi, voués à l'oubli, il oppose le sort des martyrs qui désormais jouissent des plaisirs sensuels, femmes et vins, du Paradis. Ce texte me semble assez orthodoxe d'allure ;

b) Le *Divan* est complété par un appendice : « Notes et Études » (voir § IV) où l'on trouve un développement intitulé « Mahomet ». Voici ce qu'en dit Goethe :

« Mahomet a insisté sur ce qu'il était, non un poète, mais un prophète ; c'est pourquoi son Livre est divin, et non une œuvre humaine destinée à instruire ou à divertir. Si poète et prophète sont tous deux saisis et animés par *un* Dieu, le poète

(1) Il lui annonce aussi qu'il sera « proclamé Prince dans les quatre parties du monde sous le titre de *Meccanus* », et parlera plus tard de lui comme de « son Altesse Meccanique » (« Ew. Meccanische Hoheit »).

gaspille ses dons dans la jouissance pour produire de la jouissance en vue d'obtenir des avantages en ce bas-monde ; le prophète n'a qu'un seul but, proclamer une doctrine et grouper les nations autour d'elle ; pour cela, le monde doit croire et le prophète donc rester monotone. »

« Le contenu entier du Coran se retrouve au début de la seconde sourate, car il se répète sans cesse. La foi et l'infidélité s'opposent comme le Ciel et l'Enfer. Le Coran précise ce qui est permis et défendu. Il s'y mêle des récits fabuleux touchant les religions juive et chrétienne ; on y trouve des amplifications de toutes sortes, qui, avec des tautologies illimitées et des répétitions, forment le corps de ce « Livre Saint ». Celui-ci, chaque fois que nous nous en occupons, nous répugne sans cesse à nouveau, puis nous attire, nous plonge dans l'étonnement et, pour finir, nous contraint à l'honorer. Le but du Coran a été de réunir en une foi unique les habitants de l'Arabie soumis à des religions différentes, en conservant certaines institutions, en en instaurant d'autres. L'obéissance à l'Islâm est sanctionnée par des récompenses et des peines éternelles. Ce qui a précédé sa révélation est le temps de l'Ignorance, l'Islâm est celui de la Lumière et de la Sagesse. »

Ces citations sommaires nous permettent pourtant de conclure que Goethe ne s'est intéressé ni à la vie du Prophète, ni aux institutions de l'Islâm, ni à l'extension de cette religion dans le monde. Le Coran a été pour lui le point de départ de considérations surtout littéraires. Il diffère donc beaucoup de Voltaire qui étudie avec soin ces questions (1).

III

Le Divan occidental-oriental et ce qu'on y trouve de musulman

Ce recueil poétique est étrange et plus étrange encore la façon dont il a été rédigé. Durant très longtemps, les Allemands

(1) Puisque nous en sommes au pseudo-islamisme, notons qu'en Janvier 1815, notre auteur commença un livret d'opéra, *Ferradin und Koleila*, dont il a dit (Beutler, p. 815) qu'« il eût été mené à bonne fin, si j'avais eu un compositeur à mes côtés et un grand public en face de moi ».

s'en sont désintéressés (1), puisqu'en 1914 l'édition originale n'en était pas épuisée, et Beutler qui nous fournit ce renseignement à peine croyable déclare dans sa première édition (1943) : « Il ne fait pas partie du patrimoine intime de notre nation ». Depuis, un revirement total s'est produit : de nouvelles éditions, abondamment commentées, voient le jour après la fin de la guerre et les études s'en multiplient. Il a fallu près d'un siècle et demi pour cela (2).

En 1814, Goethe avait eu connaissance du *Divan* de H'âfîzh dans la traduction de von Hammer-Purgstall (3) dont les publications l'ont beaucoup inspiré. Presque aussitôt, il conçoit le projet de son *Divan* dont il dira plus tard (lettre à Zelter 17-V-1815) qu'il est intensément oriental, mais doit être, comme le titre l'indique, une synthèse de l'esprit d'Occident et de l'esprit d'Orient, celui-ci symbolisé, semble-t-il, surtout par H'âfîzh. En mai 1815, il écrit à Cotta : « Mon but est de nouer joyeusement l'ouest à l'est, le passé au présent, le persan à l'allemand, et de laisser tout ceci déborder pêle-mêle les uns par-dessus les autres, les mœurs et les façons de penser de ceci et de cela ».

Le caractère occidental de l'ouvrage a été accru par un événement survenu après le moment où le plan en avait été conçu et la rédaction entamée : son amour pour la danseuse et actrice Marianne Jung qui venait d'épouser son amant, le patricien francfortois Willemer ; Goethe était lié avec ce dernier. Le secret de ces amours et leur influence sur le *Divan* n'ont d'ailleurs été connus du public qu'en 1869.

Le principal de ces livres « Suleika », et le plus long de ce recueil, en est entre autres le reflet. Que dis-je? Marianne y a même contribué et un certain nombre de vers sont, non du

(1) Dès 1834 pourtant, Chr. Wurm avait décelé l'origine de toutes les citations d'auteurs orientaux figurant au texte.

(2) L'ouvrage presque achevé fin 1815 parut en août 1819.

(3) Orientaliste de premier ordre (1775-1856), dont l'ouvrage sur Constantinople est bien connu des islamisants.

Poète, mais de l'Aimée. A certains égards, le *Divan* est autobiographique (1).

Pour donner une idée du mélange opéré par Goethe de la réalité occidentale, vécue et observée, avec la fantaisie orientale imaginée par lui à travers des traductions, disons que le décor du Divan est celui de la rive droite du Rhin, entre le Main et le Neckar (2).

Les rapports entre le *Divan* et celui de l'auteur persan ne nous retiendront pas, notre sujet étant : qu'y trouve-t-on d'islamique en général?

Chacun des livres du *Divan* porte un nom persan avec sa traduction allemande, par exemple : *Hikmet Nameh-Buch der Sprüche*, *Mathal Nameh- Buch der Parabeln*, etc.

Le premier livre débute par « Hégire » : le poète s'enfuit vers l'Orient. Un peu plus loin (« Talisman ») se trouve une paraphrase du texte de la sourate II, v. 109 (3), avec une allusion au dernier verset de la Fâtih'a. Par contre, dans « Dissension », il y a une allusion discrète à Cupidon (4).

Dans le livre suivant « H'âfîzh » (5), on trouve un texte inspiré par la sourate 26. Remarquons que l'auteur a été très impressionné par le titre de H'âfîzh, alors qu'il veut dire seulement « qui sait (le Coran) par cœur » : en plusieurs endroits, il parle du Saint H'âfîzh. Mais Goethe comprenait-il que n'importe quel cuistre de village peut avoir droit à ce titre?

Au livre des « Méditations », on trouve une allusion à la femme faite d'une côte recourbée de l'homme et qui est restée telle : en vain tenterait-on de la redresser, mais on a fait remarquer

(1) Beutler (p. 665) parle du « tragique de ces amours ». (On dit qu'elles sont restées platoniques : promenades sentimentales, etc. Toutefois, je ne sais plus quel auteur espagnol a dit avec prudence : « De toutes les choses sûres, le plus sûr est de douter ».) Rassurons le lecteur : à soixante-seize ans, Goethe s'est encore furieusement épris de la très jeune Ulrike von Levezow, et déjà au *Divan*, la poésie : « Ce qui donne à penser », au livre de l'amour, lui avait été inspirée par une baronne hollandaise de quinze ans.

(2) A peu près donc celui de *Hermann und Dorothea*.

(3) Qui fut superbement mise en musique par Schumann.

(4) Mais je rappelle qu'après tout, Camoëns donne bien à Vasco de Gama les dieux de l'Olympe comme compagnons de voyage !

(5) On trouve au *Divan* quelques allusions à d'autres poètes persans.

que Goethe ajoute au vers oriental un vers occidental peu orthodoxe : « Dieu n'a pu la redresser totalement » (1).

Au livre de « la Maussaderie », se trouve vers la fin (poésie 15), une allusion à Aboû Lahab, oncle du Prophète (Coran, s. 112). Passons au livre de Suleïka : Goethe chante les amours du poète Hatem avec celle-ci et il suggère (2) curieusement qu'il s'agit bien de lui-même. Ce livre, le plus personnel de tous, n'a guère de rapports avec l'Islâm.

Au livre du Paradis (« Admission ») une houri à l'arrivée du Poète dit qu'il lui paraît suspect : elle demande : « Es-tu réellement apparenté à nos Musulmans? ». Les soupçons de cette jeune personne sont peut-être fondés. Plus loin (« Animaux favorisés »), il en est cité quatre dont le chat d'Aboû Horeira et le chien des Sept-Dormants (toute une poésie est consacrée à ces derniers).

Je ne vois pas que, dans les poésies posthumes, il soit beaucoup question d'Islâm, mais (poésie 30) le Rhin, le Main et le Neckar sont nommément cités.

Ces remarques sommaires peuvent donner une idée de ce que fut l'influence « orientale » chez l'écrivain « occidental ».

IV

Les « Notes et Études » du *DIVAN*

Nous avons déjà parlé de celles-ci (§ II) et, plus longues que le texte (3), ces pages décousues, pour ne pas dire incohérentes dans leur agencement, sont destinées selon le titre de l'édition de 1827 « à mieux faire comprendre le *Divan* ». Beutler, à juste titre, y voit le pendant, en Orientalisme, à l'*Histoire de la théorie des couleurs* en optique, mais il avance aussi que ce serait « une grandiose histoire de la pensée et de la civilisation

(1) Par contre, je ne sais si d'autres ont relevé (même livre, 9e poésie), que l'expression « Der liebe Gott » (le bon Dieu) est aussi bien peu musulmane.

(2) Il y a (poésie 21) une exception à la rime : le mot « Morgenröthe » appelle une rime en öte (oethe), mais le mot employé est : Hatem.

(3) Édition Beutler, 146 pages de vers brefs (moins d'une ligne complète) contre 159 pages de prose.

du proche Orient », dont « l'exposition est d'un attrait spirituel élevé », « où est mis de côté tout ce qui est académique, prétentieux et pédantesque ». Je n'y vois rien de tel.

Au début, nous trouvons un quatrain nous invitant gravement « pour comprendre la poésie et le poète, à aller au pays de cette poésie et de ce poète », là donc où Goethe lui-même n'a jamais mis les pieds !

On y peut distinguer deux parties, séparées par un long interlude hors du sujet, « Israël au désert » composé en 1797, et qui y figure on ne sait trop pourquoi.

Première Partie. A) D'abord, les sujets que voici sont abordés : *a)* état primitif des Hébreux et des Arabes, ainsi que de leur poésie (1) ; *b)* la Perse, des Achéménides à la chute des Sassanides ; *c)* changements apportés par la conquête musulmane ; *d)* aperçu de la littérature persane du x^e^ au xv^e^ siècle de notre ère. Ici Goethe s'en tient à sept poètes classiques musulmans, liste qu'il avait trouvée chez von Hammer *(Histoire des belles-lettres persanes)*, et que les Persans eux-mêmes n'ont pas établie.

B) Cet exposé historique est suivi d'une sorte de poétique orientale et surtout persane. Puis le *Divan* même est considéré, non seulement par rapport à la poésie persane, mais aussi comme résultant d'« une fusion de l'esprit oriental et de l'esprit occidental dans l'expérience du poète ».

On y relève de curieuses considérations sur les rapports entre poésie et despotisme en Orient, ainsi qu'une notice sur Mah'moud le Ghaznévide qui rassembla à sa cour de nombreux poètes.

Enfin, il est parlé d'une extension future que devrait connaître le *Divan*. En fait, les fragments posthumes ne me semblent pas apporter beaucoup de nouveau.

Deuxième Partie. Elle fournit des renseignements sur les sources où l'auteur a puisé :

(1) Avec, en beaux vers allemands, la Mo'allaqa de Thâbit ben Djâbir.

(2) Ce sont : Firdoûssî, Enwerî, Nizâmî, Djalâl-ad-dîn ar-Roûmî, Sa'adî, Hâfizh, Djâmî.

A) D'abord les récits des voyageurs. Le déséquilibre de ces notices est frappant : une vingtaine de pages y sont consacrées, dont seize au seul Pietro della Valle (1586-1662).

B) Ensuite l'énumération de quelques savants dont les travaux ou les conseils lui ont été utiles.

Tout à la fin des *Notes et Études* figurent quatre quatrains, le premier et le dernier, en allemand, étant la traduction, respectivement, du second en arabe et du troisième en persan [1] ; (cette dernière, nous dit-on, est l'ultime quatrain du *Gulistan* de Sa'adî). L'autre, intitulé « Silvestre de Sacy », a été composé par le Pr. Kosegarten, disciple de ce dernier ; voici sa traduction allemande qui le précède :

Silvestre de Sacy
Unserm Meister, geh ! verpfände
Dich, o Büchlein, traulich-froh ;
Hier am Anfang, hier am Ende,
Östlich, westlich, A und Ω.

V

Considérations finales

Jusqu'ici je n'ai pas parlé des textes mis en exergue ou en note au début de cet article et où Goethe se déclare très influencé par l'Islâm.

La raison en est que leur portée est des plus limitées : le contexte montre que chaque fois notre auteur a voulu signifier par là qu'il faut s'abandonner à la volonté de Dieu, ce qui, dit-il, est l'essence même de l'Islâm. C'est fort exact, mais, outre que cela ne caractérise pas assez l'Islâm, n'oublions pas que c'est une attitude chrétienne également, les Chrétiens au surplus pouvant lire déjà dans l'Ancien Testament (*Job*, I, v. 21) telle incitation à être « musulmans » au sens de Goethe. On ne saurait donc découvrir chez lui trace d'islamophilie ou

(1) Parmi ce qui est imprimé en alphabet arabe, il y a aussi un texte d'un diplomate iranien contemporain de Goethe. Tout cela est donc incohérent.

d'intérêt raisonné pour la religion musulmane, telle qu'il pouvait la connaître. A aucun degré selon moi, il n'a voulu être « islamologue ». Son attitude a été celle d'un « poète » qui cherche des sources d'inspiration dont il use à son gré.

Voltaire « intellectuel », veut comprendre et s'instruire, même s'il utilise parfois ses connaissances dans un but polémique. Goethe, s'il veut savoir, entend principalement exprimer ses réactions de poète devant certains aspects de l'Islâm, envisagé surtout à travers les poésies de H'âfîzh. Il ne s'est intéressé ni aux institutions religieuses, — qu'il pouvait très bien connaître, grâce à l'excellent livre de Reland —, ni à l'histoire des peuples musulmans, ni aux événements politiques qui alors les concernaient.

Que valent les textes littéraires que l'Islâm lui a inspirés? Ces trois brefs fragments d'une pièce à peine ébauchée, cette traduction faite à contre-cœur, et enfin cet étrange *Divan*, témoignage de sa curiosité d'esprit et de ses connaissances, mais que dans sa quasi-totalité, je n'arrive pas à placer bien au-dessus d'ouvrages importants par leur volume, mais totalement oubliés, son *Achilleïde*, par exemple, ou son *Roman de Renart?* Mon point de vue n'est donc pas celui des critiques littéraires allemands d'aujourd'hui.

Cela n'enlève rien, au contraire, à l'admiration passionnée que j'ai toujours eue pour l'homme, plus encore pour son œuvre envisagé dans son ensemble, et surtout pour tant de chefs-d'œuvre inimitables.

J'entends seulement que mon admiration demeure raisonnée.

G.-H. Bousquet
(Bordeaux)

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 15 OCTOBRE 1971
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux : Imprimeur n° 6031 — Éditeur n° 342
Dépôt légal : 4e trimestre 1971

ÉDITIONS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
15, quai Anatole-France — PARIS (VII[e])
C.C.P. Paris 9061-11 Tél. : 555 26-70

UNIVERSITÉ DE PARIS

ÉTUDES ET DOCUMENTS DE L'INSTITUT D'ETHNOLOGIE

Publiés sous la Direction de MM. les Professeurs
A. LEROI-GOURHAN et CL. LEVI-STRAUSS

UNE OASIS DU SAHARA NORD-OCCIDENTAL
TABELBALA

PAR

Francine Dominique CHAMPAULT

Cet ouvrage peut concerner les spécialistes de disciplines diverses aussi bien que le lecteur à la recherche d'une connaissance coordonnée d'un groupe humain qui, en dépit de la dérive universelle vers l'urbanisation, s'acharne à survivre dans son milieu désertique.

Ouvrage in-4° coquille, 486 pages, 85 figures, 1 carte en 2 couleurs dépliant hors texte, 53 planches hors-texte, relié.

Prix : **85 F**